أعلام العرب

٥٦

ابن حزم الأندلسي

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

أعلام العرب

٥٥

ابن حزم الأندلسي

تأليف

الدكتور زكريا ابراهيم

الدار المصرية للتأليف والترجمة

مقدمة

... وهذا علَمٌ آخر من أعلام العرب الخالدين ، يسعدنا اليوم أن نضيفه الى اخوة له سابقين ... وانه لعلَم فذٌ في تاريخ العروبة والاسلام : فانه المنطقيُّ ، والجدليُّ ، والمتكلم ، والفقيه ، والمؤرخ ، والشاعر ، وعالم النفس ... الخ! وسع علمه كل فنون المعرفة في عصره ، وخلّف وراءه ثمانين ألف ورقة من شعره ونثره ، ومع ذلك فقد حاول الكثيرون من معاصريه تجريحه والانتقاص من قدره . ووصفه واحدٌ من تلاميذه المخلصين فقال : « ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ ، وكرم النفس والتدين ، وما رأيتُ من يقول الشعر على البديهة أسرع منه [1] » ولكنه لقي من عنت أهله واضطهاد ذويه ما جعله يقول : « وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر : أزهد الناس في عالِم أهلُه ؛ وقرأتُ في الانجيل أن عيسى عليه السلام قال : لا يفقد النبي حرمته الا في بلده [2] » ! واجتمع له من أسباب الغنى والمنصب

---

(١) الحميدى : « جذوة المقتبس » طبعة مصر ، ١٩٥٢ ، ص ٢٩١

(٢) المقرى : « نفح الطيب » الجزء الثانى ، ص ١٢٠ (القاهرة ، نشر الدكتور فريد الرفاعى) .

والرياسة ما كان حرياً بأن يخلق منه عظيما من عظماء قومه ؛ ولكنه انصرف عن مطامع الدنيا ومطامح المجد فى سبيل حب العلم والسعى وراء الحق . وعاش فى عصر تهافتَتَ أهله على جمع الأموال وبناء القصور واقتناص الملذات ، فما فكر الا فى ارضاء مولاه باتيان الحسنات واجتناب السيئات . وكان الناس من حوله يتفاخرون بعلمهم ويتباهون بفضلهم ، وأما هو فكان يقول : « انى والله أعلم من عيــوب نفسى أكثر مما أعلم من عيوب الناس وتقصهم [1] » . ولقى من أهل عصره أقسى ضروب الجحود والنكران ، حتى لقد اضطر فى كثير من الأحيان الى الهجرة والتنقل بين البلدان ، ثم شاء الله أن يكافئه بعد موته ، فوقف المنصور الموحدى ثالث خلفاء الموحدين على قبره خاشعا يتساءل : « عجبا لهذا الموضع يخرج منه مثل هذا العالم » ! ثم يلتفت الى من حوله ويشهد شــهادة التاريخ الحق قائلا : « كل العلماء عيال على ابن حزم » [2] !

... ذلكم هو العالم الأندلسى الكبير على بن أحمــد بن سعيد بن حزم الذى قدَّم لنا ، منذ أكثر من تسعة قرون من الزمان ، أعمق دراسة نقدية فى علم الأديان ، وأشمل عرض لتاريخ الفِرَق والمذاهب ، وأدق كتابة للسيرة النبوية ولجمهرة أنساب العرب ... الخ . وقد وصــفه لنا الذهبى فى « تذكرة

---

(1) ابن حزم : « رسالة التلخيص لوجوه التخليص » ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، دار العروبة ، ١٩٦٠ ، ص ١٧٩

(2) « نفح الطيب » جـ ٢ ، ص ٢٢١

الحفاظ » فقال : « ابن حـزم رجل من العلماء الكبار ، فيه أدوات الاجتهاد كاملة ، تقع له المســائل المحررة والمسـائل الواهية كما يقع لغيره ، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك ، الا رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] » . وروى لنا عبد الواحد بن على المراكشى سيرته ثم قال : « وانما أوردت هذه النبذة من أخبار الرجل ... لأنه أشهر علماء الأندلس اليوم ، واكثرهم ذكراً فى مجالس الرؤساء وعلى ألسنة العلماء ، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب ، واستبداده بعلم الظاهر ، ولم يشتهر به قبله عندنا أحد ممن علمت . وقد أكثر أهل مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم [2] » . وطعن فيــه خصمه مروان بن حيان ولكنه مع ذلك لم يملك سوى الاعتراف له بـ « المثابرة على العلم ، والمواظبة على التأليف ، والاكثار من التصنيف [3] » . واختلف النقاد فى الحكم على قيمة آرائه الفقهيــة ونظرياته الكلامية ، ولكن أحداً منهم لم يستطع أن ينكر نزاهته فى طلب العلم ، وأمانته فى البحث عن الحقيقة .

ويروى فى هذا الصدد أنه تناظر مع الفقيه الباجى الامام المالكى المشهور ، فقال له الباجى : « أنا أعظم منك همة فى طلب العلم ، لأنك طلبته وأنت معان عليــه ، فتســهر بمشكاة

---

(١) الذهبى : « تذكرة الحفاظ » ، جـ ٣ ، ص ١١٥٢

(٢) عبد الواحد المراكشى : « المعجب » ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٤ ، ص ٤٧ — ٤٨

(٣) ياقوت الحموى : « معجم الادباء » ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، جـ ١٢ ، ص ٢٤٨

الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق . فقال له ابن حزم : هذا الكلام عليك ، لا لك : لأنك انما طلبت العلم وأنت فى هـــذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالى ، وأنا طلبته فى حال ما تعلمه وما ذكرته ، فلم أرجُ به الا علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة [1] » . ولم يجانب ابن حزم الصواب ، فان الغنى أضيع لطلب العلم من الفقر وطيب العيش كثيراً مايسول للنفس التمادى فى طلب اللذة بدلا من التفانى فى طلب العلم . وسنرى كيف كانت حياة ابن حزم الأندلسى نموذجا لحياة العالم النزيه الذى يطلب العلم للعلم والعمل ، لا للمال والجاه ، أو للشهرة والمجد ... أليس ابن حزم هو الذى يقول : « ان لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته [1] » ؟

... على أن الباحث الذى يريد الالمام بكل جوانب تفكير ابن حزم لا بد من أن يجد نفســـه مضطراً الى الوقوف على الاطار الحضـــارى لهذا المفكر الموســوعى الكبير ، خصوصا وقد عاش ابن حزم فى عصر تلاقى فيه الفكران الشرقى والغربى فى رحاب بلاد الأندلس ، وعاش فيه المسلمون جنبا الى جنب مع اليهود والنصارى من سكان تلك البلاد . وقد كان من شأن هذا الاختلاط أن عمل على ظهور حركات صراع فكرى نجمت عن الاحتكاك العلمى ، مما ترددت أصـــداؤه فى مناقشات ابن

---

(١) ابن حزم : « رسالة الاخلاق » ، القاهرة ، مارس سنة ١٩٦٢ ، سلسلة الثقافة الاسلامية ، ص ٧

حزم الطويلة للنصارى واليهود فى كتاب « الفصــل فى الملل والأهواء والنحل » ، وفى كتــاب « الرد على ابن النغــريلة اليهودى » ، وفى غيرهما من رسائل فيلسوفنا الأندلسى العظيم. ولم يقف ابن حزم موقفا عدائيا من علوم الأوائل ؛ بل لقد أقبل على منطق أرسطو ، وأخذ بطرف من فلسفة اليونان ، وعمل فى الوقت نفسه على الافادة من هذا التراث اليونانى فى دراسته للفقه الاسلامى وشتى المسائل الكلامية . ولا شك أن محاولة ابن حزم التقريب بين الفلسفة والشريعة قد أسهمت الى حد كبير فى اكسابه عداوة أهل السنّة من المتحاملين على علوم الأوائل ، خصوصا وأن هؤلاء كانوا يمثلون الغالبية العظمى من رجالات الفكر فى بلاد الأندلس . ومن هنا فقد اســتهدف ابن حزم للكثير من الحملات بسبب كتابته فى المنطق وتشيُّعه للفلسفة ، بحجة أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة ، وأن كتب أرسطو بوجه خاص محتوية على الكفر وناصرة للالحاد ! وهكذا وجد ابن حزم نفسه مضطراً الى الدفاع عن المنطق ضد هجمات أولئك الخصوم المتحاملين على علوم الأوائل ، كما كان عليه فى الوقت نفسه تبسيط كتب أرسطو فى المنطق ، حتى يفهمها القارىء العادى الذى صدته الترجمات العربية الركيكة عن الاقبال على قراءتها . وكانت ثمرة هذه المحاولة كتاب ابن حزم الطريف فى : « التقــريب لحد المنطق ، والمدخــل اليه ، بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية » .

وفضلا عن ذلك ، فقد ترك لنا ابن حزم كتابا فى الأخلاق

سماه باسم : « الأخلاق والسِّيَر فى مداواة النفوس » وصفه المستشرق الاسپانى بلاسيوس فقال : « انه أشبه بسجل يوميّات ، دوّن فيه ابن حزم ملاحظات أو اعترافات تتصل بسيرة حياته . وهذه الملاحظات ترد فى الكتاب دون ترتيب يُقصد به الى التعليم والتربية ، ولم يُراعَ فى تنسيقها منطق . ونحن اذ نقرؤه ، نجد فيه الوقائع كما سجلها رجل يقظ دقيق الملاحظة أثناء تجاربه الواسعة ، وصاغها فى قالب مبادىء عامة وحِكَم » . وقد لاحظ بعض الباحثين أن هذا الكتاب الصغير الذى صاغ فيه ابن حزم مواعظه على طريقة سنيكا Sénéque وغيره من علماء الأخلاق ، يشبه الى حد غير قليل بعض كتب الأخلاق الحديثة مثل « الطِبَاع » للابرويّير La Bruyère ، و « مقالات فى الأخلاق والسياسة » لفرنسيس بيكون F. Bacon . ولئن كنا نختلف مع القائلين بأن رسالة ابن حزم قد صدرت عن نفس يشوبها التشاؤم والتصوف ، الا أننا لا نرى مانعا من القول بأنها قطعة أدبية نفسانية ، تصف لنا أخلاق البشر فى أسلوب يفيض حيوية ، وتكشف لنا عن فضائلهم ورذائلهم بطريقة مجردة تماما عن كل ميل أو هوى . وعلى الرغم من أننا نجد ابن حزم — فى هذا الكتاب — يصارحنا برذائل ونقائص أخلاقية يراها فى نفسه ، ويقررها فى تواضع واخلاص يذكّرانا باعترافات القديس أوغسطين ، الا أننا نجده أيضا يقدم لنا صورة حقيقية حية لنفسية مسلمى الأندلس

فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) ، وقواعد الأخلاق التى كانت مرعية فى مجتمعهم [1] ...

وقد وصف لنا المستشرق الاسپانى بالنثيا Palencia قيمة ابن حزم الفكرية والأدبية فكتب يقول : « ... ففى قرطبة .. ظهر ابن حزم صاحب التواليف الكثيرة فى كل فن . وهو من أفذاذ الأعلام المعدودين فى تاريخ الأندلس . وان المتأمل فى مؤلفاته وما تحويه من مادة غزيرة ، ليرى بوضوح أن ذلك الانتاج الحافل لا يمكن أن يصدر الا عن حضارة بلغت من التقدم مبلغا عظيما . فذلك التحليل النفسى الدقيق الذى يتجلى فى كتابه « طوق الحمامة » ، وهذه الملاحظات الشخصية النافذة على الرجال وأخلاقهم التى يبديها فى كتاب « الخصال » : ذلك كله يتحدث عن بيئة ذات حضارة عالية . فأما تاريخ الأديان الذى ألفه باسم « الفصل فى الملل والنحل » فقد سبق به أوروپا النصرانية ببضعة قرون — كما يقول بحق أستاذى ميجيل آسين پلاسيوس — لأن تاريخ الأديان لم يعرف فى الغرب الا فى منتصف القرن التاسع عشر . أما مذهبه الفقهى « الظاهرى » الذى يقوم على التفسير الحرفى للقرآن ، فلم يجد عند فقهاء عصره قبولا ، بل تعقبوه فى عنف وضيقوا عليه الخناق ، ولكن ابن حزم كان قد بعث فيه من الحيوية ما مكن

---

(1) آنخل جنثالث بالنثيا : « تاريخ الفكر الأندلسى » ترجمة الدكتور حسين مؤنس ، الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ٢١٧ — ٢١٨

له من البقاء دهراً طويلا ، رغم انكار الفقهاء له . وكانت لابن حزم مساجلات ومجادلات حامية اضطر الى خوضها مع الفقهاء دفاعا عن آرائه ، ونخص بالذكر مجالس الجدل التى دارت بينه وبين أبى الوليد الباجى الفقيه الأشعرى المعروف ، فقد ظل صداها يتردد فى جوانب العالم الاسلامى دهراً طويلا ، وهى تدل على مواهب ابن حزم ولسانه الحاد اللاذع [1] » .

والحق أنه اذا كان الجانب الأكبر من حياة ابن حزم قد انقضى فى الصراع الفكرى والخصومات المذهبية ، فان ثمة جانبا آخر من حياته قد انقضى فى حب الجمال والكتابة عن العشق والعشاق . واذن فلم تكن حياة ابن حزم فى مجموعها صراعا وحربا ، وانما كانت أيضا مودة وحبا ، أو هى على الأصح كانت استقطابا حاداً وتوتراً مستمرا بين الحرب والحب . وقد وصف لنا بعض المؤرخين معارك ابن حزم الفكرية ، فقالوا انه « لم يَكُ يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يزفه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ، ويُنْشِقه متَلقّيه انشاق الخردل ، فيُنَفّر عنه القلوب ، ويوقع بها الندوب ، حتى استهدف الى فقهاء وقته ، فتمالأوا على بغضه ، وردوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه .. الخ [2] » . ووصف لنا

---

(١) المرجع السابق ، الترجمة العربية ، الفصل الاول ، مقدمة تاريخية ، ص ١٤

(٢) ابن بسام : «الذخيرة » ، المجلد الاول من القسم الاول ، طبعة كلية الآداب بالقاهرة ، ص ١٤١

غيرهم رقته فى الحب ، ودقته فى وصف عواطف المحبين ، فقال ابن قيم الجوزية فى « روضة المحبين » ان كلامه فى العشق تنماع فيه النفس انمياعا ! ... حقا لقد كان ابن حزم فى بعض الأحيان يَعْنُف حتى ليكاد حبه يصبح حربا ، كما أنه كان يَرِقُّ حتى لتكاد حربه تصبح حبا ، ولكنه لم يكُفَّ يوما عن الانتقال من قطب الحرب الى قطب الحب ، ومن قطب الحب الى قطب الحرب ، دون أن ينجح يوما فى هجر الحرب أو السلوّ عن الحب ! وسنحاول فى تضاعيف حديثنا عن شخصيته أن نفسر هذه الثنائية الأليمة أو ذلك التناقض الحاد الذى ظل ابن حزم طوال حياته يعانى منه الكثير ، دون أن يتمكن يوما من بلوغ حالة الاستقرار أو راحة الضمير !

على أن ابن حزم المجادل المصارع الذى تُستمَعُ لجدله قعقعة تشبه قعقعة السلاح ، هو بعينه ابن حزم المحب العاشق الذى يحدثنا عما فى الحب من دموع وندوب وجراح ! وهو فى حربه وحبه ذلك المفكر الظاهرى الذى يأخذ الواقع على ما هو عليه ، ويَتقبّلُ الحقيقة دائما على ظاهرها ! وقد روى لنا المقرى فى « نفح الطيب » أن ابن حزم التقى يوما — وهو بصحبة صديق له — بوجه حسن ، فقال لصديقه : هذه صورة حسنة ! وقال له صاحبه : « لم نَرَ الا الوجه ، فلعل ما سترته الثياب ليس كذلك » فقال ابن حزم ارتجالا :

وذى عذل فيمن سبانى حُسْنُه
يطيل ملامى فى الهوى ويقولُ

أمن أجل وَجْه لاحَ لم تَرَ غيره
ولم تَدْرِ كيف الجسم أنت عليلُ
فقلتُ له أسرفتَ فى اللوم فاتئــد
فعنــدى ردٌ لو أشــاء طــويلُ
ألم تَرَ أنى ظاهـــــرىٌ وأننى
على ما أرى ، حتى يقوم دليلُ ![1]

* * *

وأما نحن فاننا نبادر الى مصارحة القارىء بأننا لم نستطع أن نكون « ظاهريّين » فى حكمنا على ابن حزم ، فقد كان علينا أن ننفذ الى صميم فكره بروح « التعاطف » التى هى السبيل الأوحد الى فهم أى مذهب فلسفى « من الباطن » ! وهكذا أخذنا على عاتقنا أن نصادق ابن حزم ، على الرغم مما قد يكون فى تفكيره من تعصب أو قَطْع أو جَزْم ، واثقين من أنه ليس أجمــل من التآخى فى العلم ، وليس أقدر من « الحب » على الادراك والفهم !

القاهرة فى ٢ فبراير سنة ١٩٦٦

زكريا ابراهيم

---

(١) المقرى : « نفح الطيب » ، جـ ٦ ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، ص ٢١٦ — ٢١٨

الباب الأول

ابن حزم الإنسان

الفصل الأول

عصـــره

فى مطلع القرن الرابع الهجرى ظهر عبد الرحمن الناصر ، فاستطاع أن ينقذ الحضارة الاسلامية الأندلسية الزاهرة مما كان يتهددها من الأخطار الخارجية والخلافات الداخلية ، وتمكّن بفضل سياسته الحازمة القوية من اخضـــاع جماعات العـــرب لسلطانه ، ومهاجمة ممالك النصارى فى الشمال ، فاستتب له الأمر فى الداخل ، وأصبح الفرنجة يخشون سطوته فى الخارج . وقد اقترن هـــذا الاستقرار الســياسى بضرب من الازدهار الفكرى : اذ عُنى عبد الرحمن الناصر بحماية الآداب والعلوم ، وشجّع الأندلسيين على دراسة الرياضيات والفلك والحديث وغير ذلك من العلوم الدينية ، كما أشرك بعضـــا من علماء اليهود فى الثقافة الأندلسية فبدأت فى عهده دراســة التوراة والتلمود فى اسبانيا . وهكذا تكونت فى قصر الخليفة الأندلسى العظيم مكتبة كبرى كانت هى الدليل الواضح على الدرجة العليا التى بلغتها الثقافة الأندلسية فى عصره .

وفى منتصف القـــرن الرابع الهجـــرى (٣٥٠ هـ) توفى عبد الرحمن الناصر ، وخلفه على عرش الخلافة ابنه الحكَم ،

فكان أكثر الخلفاء الأندلسيين تسامحا وحرية فكر ، حتى قيل انه لم يحكم اسپانيا يوما من الأيام حاكم على هذه الدرجة من العلم . وقد نهج الحكم منهاج أبيـه ، وسار على سياسـته ، فقضى على خصومه ، وتفرغ بعد ذلك لتنشيط الحركة العلمية في بلاده . ومما يروى عنه أنه كان يكلف بعض أتباعه استنساخ كل الكتب القيمة ــ قديمة كانت أم حديثة ــ في بغداد ودمشق والقاهرة والاسكندرية وغيرها ، فكان قصره حافلا بالكتب والمجلدات ، حتى لقد قيل ان عددها كان يربو على أربعمائة ألف كتاب . وقد ذكر لنا المقرى في كتابه « نفح الطيب » أن الحكم قرأ معظم هـذه المجلدات ، وأنه كان يكتب على كل مجلد نسب المؤلف ومولده ووفاته ، « ويأتي بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد الا عنده لعنايته بهذا الشأن[1] » .

ولم يمكث الحكم في الخلافة سوى ست عشرة سنة ؛ فلما مات سنة ٣٦٦ هـ خلفه على عـرش الأندلس ابنه هشـام ــ الملقب بالمؤيد ــ ولم يكن قد بلغ العاشرة من عمره ! وبموت الحكم المستنصر ، انتهى العهد الذهبي للأندلس ، وبدأ عصر الفوضى والاضطراب . وكان طبيعيا أن يستبد بالأمر أحـد الأوصياء على الخليفة الطفل ، فظهر المنصـور بن أبي عامر ، وهو الذي استوزر أحمد بن سعيد (والد ابن حزم) ، ونجح

---

(١) بالنثيا : « تاريخ الفكر الاندلسى » ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس ، سنة ١٩٥٥ ، ص ١٠ (وانظر ايضا كتاب « نفح الطيب » للمقرى ، الجزء الاول ، ص ١٨٤ ــ ١٨٥) .

فى السيطرة على مقاليد الأمور ، ورسم لنفسه خطة بارعة للقضاء على الخصوم والمنافسين ، وأجبر الأندلسيين على الخضوع لحكومة عسكرية استبدادية اعتمد فى تكوينها على عناصر من الموتدين والصقالبة والبربر . وقد كان من نتائج هذه السياسة الارهابية أن اضطرمت نيران الفتنة التى قصمت ظهر الأندلس بعيد وفاته ، وبعد أن تراخت يده الحديدية . وكان من نتائج استبداده كذلك أن تعثرت الحضارة الأندلسية فى سيرها على أيامه ، فأحرقت كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التى كانت موجودة فى مكتبة القصر ، بأمره هو نفسه ، استرضاء منه لجمهرة الفقهاء الذين كانوا قد بدأوا يؤلبون العامة عليه ! ولكن الغزوات الكثيرة المظفرة التى قام بها المنصور بن أبى عامر قد ساعدت على بقاء الحكم فى يده لى أن توفى سنة ٣٩٢ هـ ، بعد سبع وعشرين سنة كان خلالها هو الحاكم الحقيقى لبلاد الأندلس ، فخلفه ولده عبد الملك وتلقب بالمظفر ، وسار فى الحجابة سيرة أبيه بصفة عامة ، ولم يطل به الأجل ، اذ توفى سنة ٣٩٨ هـ . ولما مات المظفر خلفه أخوه عبد الرحمن وتلقب بالناصر ، ولم يكن عبد الرحمن سياسيا بارعا ، أو حكيما حازما ، كما كان أبوه ، بل كان طموحا متسرعا ، فحاول أن يزيد من سلطانه ، وطمحت نفسه فيما لم يطمح فيه أبوه العاقل، وهو أن يكون أمير المؤمنين ، فحمل الخليفة المستضعف هشاما المؤيد على العهد له بالخلافة بعده ، مما أثار ثائرة الأمويين والمضريين ، وكانت فتنة خلع فيها هشام المؤيد وسجن ، وكان

عبد الرحمن الحاجب فى احدى غزواته فلما عاد لتلافى الأمر ، وجد أن أنصاره قد انصرفوا عنه ، وثار به جنده وقتلوه سنة ٣٩٩ هـ ، وانتهى بذلك أمر الدولة العامرية[١] .

ولم يلبث الناس أن بايعوا محمداً بن هشام الذى تلقب بالمهدى ، وبدأ يشدد الوطأة على البرابرة الذين كانوا يقومون بالفتن فى قرطبة ، وسرعان ما هاجم البرابرة المدينة وخلعوا المهدى ، وبايعوا من بعده سليمان بن الحكم بن الناصر الذى تلقب بالمستعين سنة ٤٠٠ هـ . وقام النزاع عنيفا بين المهدى والمستعين ، فراح كل منهما يستعين على الآخر بقوى العدو ، و «نهض المستعين فى جنود البرابرة والنصرانية الى قرطبة ، وبرز اليه المهدى فى كافة أهل البلد ، وخاصة الدولة ، فكانت الدائرة عليهم ، واستلحم منها ما يزيد على عشرين ألفا . وهلك من خيار الناس وأئمة المساجد وسدنتها ومؤذنيها عالم ، ودخل المستعين قرطبة ختام المائة الرابعة[٢]» . ولكن المهدى لم يستكن ، بل استعان بملك قسطيلة الاسپانى ، وتمكن هذه المرة من اخراج المستعين من قرطبة ، وحارب البربر ، وقامت موقعة أخرى بين البربر ومعهم المستعين ، والمهدى ومعه النصارى ، فانهزم المهدى وقتل ، وعاد الأمر الى هشام المؤيد ثانية عام ٤٠٣ هـ .

---

(١) سعيد الافغانى : « ابن حزم الأندلسى ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة » ، دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ١٤ – ١٥

(٢) محمد أبو زهرة : « ابن حزم – حياته وعصره – آراؤه وفقهه » دار الفكر العربى ، ١٩٥٤ ، ص ٩٦

وقد كانت ثورة قرطبة على أولاد المنصور ، والفتنة الكبرى التى أعقبتها ، بمثابة الضربة القاضية على الخلافة . وقد تطاحنت على دفة الأمور خلال هذه الفتنة الدموية طوائف شتى : كل منها كان يحسب أنه قادر على قطع دابر الفتنة واعادة الأمور الى مجاريها الطبيعية ولكن دون جدوى ! وبدأت المهازل تجرى على قدم وساق بين المتنافسين على الحكم ، وقام المستعين يناوىء هشاما المؤيد ، وتمكن من العودة الى قرطبة ومعه البربر سنة ٤٠٣ هـ ، وقتل هشام المؤيد سراً ، وخيل الى المستعين أن مقاليد الأمور قد آلت اليه . وتقاسم البرابرة المثلث ، واستقل كل واحد منهم باقليم ، ونهض خيران العامرى حاكم المرية وراح يكاتب الأدارسة ويحرض الناس على خلع المستعين ، حتى جاء على بن حمود العلوى من الأدارسة وفتح قرطبة سنة ٤٠٧ هـ ، واستولى على الملك ، وقتل المستعين ، فانقرضت دولة الأمويين وبدأت دولة العلويين .

على أن خيران العامرى لم يلبث أن أوجس خيفة من ابن حمود ، فسعى سراً ليعيد الأمر الى الأمويين ، ونجح فى هذا المسعى فبايع أهل الأندلس عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك ابن الناصر ، ولقبوه بالمرتضى سنة ٤٠٨ هـ . وسنرى عند الحديث عن سيرة ابن حزم كيف أن المفكر الأندلسى الكبير كان من المؤيدين لعبد الرحمن الرابع — الملقب بالمرتضى — فيما كان يسعى اليه من طلب الخلافة بمؤازرة نفر من أنصاره .

وقد سار ابن حزم مع جيش المرتضى لحرب بنى حمود ، ولكن الجيش انهزم فى موقعة غرناطة ، وقتل المرتضى ، وأسر ابن حزم ، ثم أخلى سبيله فلجأ الى شاطبة[1] .

وقام عبد الرحمن بن هشام أخو المهدى يطلب الخلافة لنفسه ، وكان ابن حزم فى مقدمة المؤيدين له ، واستطاع عبد الرحمن الخامس — بالفعل — الحصول على الخلافة سنة ٤١٤ هـ ،وسمى نفسه باسم المستظهر ، واستقدم ابن حزم وأقامه وزيراً له ، ولكن خلافة المستظهر — كما سنرى فيما بعد — لم تدم أكثر من شهرين ، فقد قتل فى ٢٧ ذى القعدة سنة ٤١٤ هـ ، وتعاقب على الخلافة من بعده خلفاء مستضعفون من بنى أمية تارة ومن العلويين تارة أخرى ، الى أن بويع هشام بن محمد المعتد بالله سنة ٤١٨ ، فاستوزر ابن حزم مرة أخرى ، ولكن الاضطرابات التى قامت فى ولايات الأندلس عندئذ بسبب مطالبة وهب أمية بن عبد الرحمن بن هشام بالبيعة لنفسه قد عملت على اضعاف حكم الأمويين ، فكان آخر خلفائهم هو هشام بن محمد المعتد الذى ختم ملكهم سنة ٤٢٢ هـ . وقد وصف لنا المقرى انقراض الخلافة الأموية فقال : « انقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وقام الطوائف بعد انقراض الخلائف ، وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات ، واقتسموا

(١) بالنثيا : « تاريخ الفكر الاندلسى » ترجمة الدكتور حسين مؤنس ، ١٩٥٥ ، ص ٢١٤

خطتها ، وتغلب بعضهم على بعض ، واستقل أخيراً بأمرها ملوك استفحل أمرهم ، ولاذوا بالجزى يدفعونها للطاغية أن يظاهر عليهم أو يبتزهم ملكهم ، وأقاموا على ذلك برهة ، حتى قطع عليهم البحر ملك العدوة وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين اللتمونى ، فجعلهم وأخلى منهم الأرض [1] ».

وقد عاش أبو محمد على بن حزم فى هذا العصر المضطرب، الزاخر بالأحداث السياسية ، فعاصر انحلال الخلافة الأموية ، واستقلال كل وال بولايته ، وشهد الفترة الأولى من عهد ملوك الطوائف بالأندلس ، وترك لنا من التعليقات والملاحظات ما يدل على أنه كان مستاء أشد الاستياء لتصرفات أمراء الطوائف ومثالبهم وبغيهم واستهتارهم . وقد شغل عصر الطوائف من حياة الأمة الاسلامية بالأندلس نحو ثمانين عاما ، وشغل حياة ابن حزم منذ فتوته الى وفاته . وقد وصف لنا أحد الباحثين الممتازين عصر الطوائف فقال : « (انه) كان عصر تفكك وانحلال سياسى واجتماعى شامل ، وذلك بالرغم مما كان يبدو فى بعض نواحيه من جوانب براقة . والواقع أن هذه الدول الصغيرة التى قامت على أنقاض الأندلس الكبرى ، والتى كانت تتسم بسمة الملك ، وتزعم كل منها لنفسها الاستقلال بشئونها لم تكن ــ اذا استثنينا القليل منها ــ سواء برقاعها الاقليمية ، أو مواردها المالية ، تستطيع الحياة

---

(١) المقرى : « نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب » طبعة فريد الرفاعى ، جـ ٤ ، ص ٥٩

عفردها [١] » . ومن أشهر ملوك الطوائف الذين عاصرهم ابن حزم بنو جهور بقرطبة ، وبنو عباد باشبيلية ؛ وسنرى عند الحديث عن سيرته كيف أن واحداً منهم ــ ألا وهو المعتضد ابن عباد ــ أمر باحراق كتبه ومصادرتها ! ولعل من أعجب المفارقات أن يجيء واحد من أبناء حزم ــ ألا وهو أبو رافع الفضل ــ فيدخل فى دعوة المعتمد بن عباد ، ويخلص فى خدمته ، ويقتل فى موقع الزلاقة ، محاربا الى جانب ألد أعداء أبيه [٢] ! .

ولو أننا أنعمنا النظر الى الأحوال السياسية التى عاصرها ابن حزم ، لوجدنا أنه لم يشهد من عهد الخلافة الأموية بالأندلس سوى فترة انحلالها ، فلم يذق طعم « الاستقرار » فى صباه أو رجولته ، ثم كان عهد الانقسامات والاضطرابات السياسية فشهد ابن حزم من ألوان الفتن والمحن ما جعله يأسف لمصير الوحدة العربية بالأندلس ، خصوصا وقد أصبح المسلمون يدفعون الاتاوات للطاغية الأجنبى ، واستمرت تلك الحال حتى وفاته سنة ٤٥٦ هـ . وقد أرجع بعض الباحثين ما اتسمت به نفس ابن حزم من صلابة وصرامة الى تلك

(١) محمد عبد الله عنان : « ابن حزم الفيلسوف الاندلسى الذى أرخ لمجتمع الطوائف » بحث منشور بمجلة « العربى » ، العدد ٦٨ ، يوليه سنة ١٩٦٤ ، ص ٨١ – ٨٢

(٢) بالنثيا : « تاريخ الفكر الاندلسى » ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس ، ١٩٥٥ ، ص ٢١٦

الظروف السياسية القاسية التى عاش فى كنفها ، فقال آسين بلاثيوس Asin Palacios : « ان ابن حزم قد عاين من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين فى نفسه ، وشاهد من مساءات الفوضى السياسية التى ضربت على الأندلس بجرانها فى أيامه ما نفّر نفسه [1] ... » وليس من شك فى أن الخراب الذى حل بقرطبة على أثر الفتن التى قام بها البربر قد ترك أثراً عميقاً فى نفس ابن حزم ، فضلاً عن أن تفرّق كلمة المسلمين وانقسامهم على أنفسهم قد عملا على تزايد احساس ابن حزم بالمحنة الكبرى التى كانت تجتازها بلاده فى عهد أمراء الطوائف . ولم يكن من قبيل الصدفة أن تتردد أصداء هذه الأحداث السياسية الخطيرة فى حياة ابن حزم : فقد نشأ مفكرنا الكبير — كما سنرى بعد حين — من أسرة لها فى السياسة شأن ، وكان من الطبيعى أن تتأثر حياته بالتقلبات السياسية التى طرأت على مسقط رأسه : قرطبة . ولئن كان الأمر قد انتهى بابن حزم الى اعتزال السياسة ، الا أنه قد بقى مهتما بمصير المجتمع الاسلامى فى بلاده ، كما يظهر بوضوح من ردوده الكثيرة فى « رسالة التلخيص لوجوه التخليص » حيث نجده يعلنها ثورة صريحة على أولئك الحكام الذين كانوا يمكّنون للذميين من المسلمين ، ويسلمون الحصون للروم دون قتال ، فضلا عن استهجانه لمسلك أولئك الأمراء الذين كانوا

(١) المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٢١٦ (نقلا عن كتاب بلاسيوس عن « ابن حزم ») .

يتساهلون فى شئون المسلمين ، ويهتمون بمصالحهم الخاصة دون مصالح الرعية[1] ...

بيد أن الاضطرابات السياسية العديدة التى حفل بها عصر ابن حزم لم تقترن فى الحقيقة بأى انحلال فكرى ، بل لقد شهدت بلاد الأندلس — حتى فى عهد الطوائف — نهضة أدبية كبرى ، نتيجة للتنافس الشديد بين الدويلات الصغيرة فى مضمار العلوم والآداب . وعلى الرغم من الحملات التى استهدفت لها — بين الحين والآخر — علوم الأوائل ، وفى مقدمتها المنطق والفلسفة ، فقد عجز رجال الدين عن صد تيار التراث اليونانى . وقد أرجع المستشرق الاسپانى پالنثيا هذا الازدهار الفكرى الى عوامل كثيرة أهمها أن عصرى الامارة والخلافة كانا بمثابة فترة اعداد طويلة تجمعت خلالها مواد وافرة غزيرة فى كل فرع من فروع الدراسات ، واختمرت اختماراً طويلا ، وثانيها أن علماء قرطبة غادروها أثناء الفتنة وانتشروا فى شتى أرجاء بلاد الأندلس ، كما تفرقت فى كل ناحية مجموعات الكتب التى كانت مختزنة فى مكتبات قرطبة ، وثالثها تلك الحرية التى أباحها ملوك الطوائف فى شتى نواحى الحياة الاجتماعية بما فيها الناحية الدينية[2] . وهكذا تطورت الثقافة الاسلامية فى عصر الطوائف ، فانتشرت العلوم بين أهل بلاد

---

(١) د. احسان عباس : مقدمة كتاب « الرد على ابن النغريلة اليهودى » ، ١٩٦٠ ، ص ٣٠

(٢) پالنثيا : « تاريخ الفكر الاندلسى » ، الترجمة العربية ، ص ١٣

الأندلس ، وأقبل المفكرون على وضع المؤلفات القيمة فى كل فن . وكان من ذلك أن كتب ابن حــزم فى تاريخ الأديان ، متقدما فى ذلك على مفكرى أوروبا بقــرون كثيرة ، وكتب مروان بن حيان والحميدى فى تاريخ الأندلس ، وكتب صاعد الطليطلى فى التاريخ العام ، وكتب آخرون فى تواريخ الدول التى قامت قبيل سقوط خلافة قرطبة الأموية وبعدها [1] .. الخ .
وظهر أيضا فى عصر الطوائف شعراء مشهورون لعل أبرزهم أبو الوليد أحمد بن زيدون (٣٩٤ — ٤٦٣ هـ) ، والمعتضد بن عباد (٤٠٣ — ٤٦٢ هـ) حاكم اشبيلية ، وابنه المعتمد الذى خلفه على عرش اشبيلية (٤٣٢ — ٤٨٩ هـ) وقيل عنه انه كان من أرفع شعراء الأندلس ، ان لم تقل شعراء العالم الاسلامى قاطبة . وربما كان ابن حزم نفسه من أهم شــعراء الأندلس الذين عاصروا فترتين هامتين من حياة الأندلس ، ألا وهما فترة انهيار الخلافة الأموية بقرطبة ، وفترة ظهور ممالك الطوائف . وقد أدخله المستشرق الاسپانى پالنثيا فى عداد شعراء المروانيين ، بينما ألحقه غرسية غومس García Gómez بفترة الانتقال من الحكم الأموى الى حكم الطوائف ، وقال عنه انه رمزٌ على أحوال الأندلس فى أيامه : فقد « كان شابا أنيقا ينتسب الى بيت رفيع من موالى بنى أمية ، دخل ميدان السياسة وهو بعد فى مطلع الشباب ، ثم عانى أوصاب النفى واشترك فى المؤامرات

---

(١) المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٢٠٧

والتدبيرات فيما بعــد ، ثم أصبـح آخر الأمر مفكراً عضب اللسان ، وجوّاب آفاق ينازل العلمـاء والفقهاء ، ويتحدى بجدله العنيف آراء وعقائد متأصلة فى الفقه والفلسفة والدين ، حتى لقد سمى نفسه فى أحد كتبه « رجلا جدليا » بل جدليا جوالا ، حتى ليصدق عليه قوله :

لم تستـــقر به دارٌ ولا وطـــنٌ
ولا تدفأ منــه قــط مضـجعـُه

كأنما صــيغ من رهو السحاب فلا
تزال ريحٌ الى الآفاق تدفعـُــه (١)

* * *

ولسنا هنا بصدد الحديث عن سيرة ابن حزم ، وانما نحن بصدد الكشف عن الاطار الحضارى الذى نشأ فى كنفه ، وتربى فى أحضانه ، وقضى الجانب الأكبر من حياته بين ظهـرانيه . ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا أن الفترة التى عاش فيها ابن حزم كانت بمثابة فترة انتقال من عهد الخلافة الأموية الى عهد حكم الطوائف ، فلم يكن من الغريب على ابن حزم أن يتأثر فى تفكيره وأسلوب حياته بما اعتور بلاده من تقلبات ، وما اختلف عليها من أحداث . والحق أن ابن حزم لم يكن مجرد فقيه متنقل ، أو رجل سياسة تضطره الظروف الى

(١) المرجع السابق : ص ٧٤ ــ ٧٥

القيام بالكثير من الرحلات ، وانما كان أيضا « جوّاب آفاق » يتنقل باستمرار بين ميادين الأدب والشعر والمنطق والفلسفة والكلام والفقه والحديث واللغة والتاريخ وعلم الأنساب وما الى ذلك . ومعنى هـذا أن رحلات ابن حزم الاضطرارية والاختيارية قد انعكست على تفكيره ، فخلقت منه مفكراً موسوعيا ينتقل باستمرار من علم الى علم ، ومن موضوع الى موضوع ، دون أن يحصر نفسه فى دائرة واحـدة بعينها من دوائر المعرفة . ولا شك أن حنين ابن حـزم الى الاستقرار — كما سنرى فيما بعد — لم يكن سوى رد فعل حاد لهذا التنقل المادى والفكرى الذى فرضـته عليه ظروفه الخاصـة والعامة . وسيكون علينا من بعد أن نشرح هـذه الظروف بالتفصيل ، عند حديثنا عن سيرة ابن حزم ، ومراحل تطوره ؛ وكل ما يعنينا هنا هو أن نشير الى بعض العوامل الحضارية التى أسهمت — الى حد غير قليل — فى خلق « البيئة الفكرية » التى كان على ابن حزم أن يتفاعل معها ويستجيب لها .

ولا يتسع المقام للحديث عن الوسط الاجتماعى الذى عاش فى كنفه ابن حزم ، ولكن حسبنا أن نقول ان هذا الوسط كان حافلا بشتى مظاهر الاختلاط : فمن اختلاط بين الجنسين الى اختلاط بين العناصر والسلالات ، ومن احتكاك بين المسلمين والنصارى الى صراع بين أصحاب الفرق والمذاهب ، وهلم جرا . وليس من شك فى أن كل هـذه المظاهر المختلفة من

« الاختلاط » قد عملت على تنشيط الحركة الفكرية فى أرجاء بلاد الأندلس ، على الرغم مما صحبها من مظاهر صراع حربى . وقد وصف لنا المقرى فى « نفح الطيب » جانبا من هذا الاختلاط فبين لنا كيف كان أهل الأندلس مزيجا من الأجناس والسلالات ، والحضارات والثقافات ، وأظهرنا على ما نجم عن هذا الاختلاط من ترق فى العلوم والآداب والفنون والصناعات . وقد كانت مدينة « قرطبة » — خصوصا فى عهد الأمويين — مركزاً ممتازاً لهذا التقدم العلمى والفنى ، فكانت ملتقى الشعراء والأدباء والفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث ، كما كانت فى الوقت نفسه أكثر بلاد الأندلس كتبا ، وأحفلها بالخزائن والمكتبات . ولم تكن قرطبة تخلو من منكرات ، فقد كانت مسرحا للخمر واللهو والمجون ، ولكنها كانت فى الوقت نفسه معقلا للعلم والدين ، فكانت تضم طائفة من خيرة الفقهاء والعلماء ورجال الكلام . وحسبنا أن نطلع على كتاب ابن حزم المسمى بطوق الحمامة ، لكى نتحقق من أن الوسط الاجتماعى الذى عاش فى كنفه لم يكن مجرد وسط مبتذل مستهتر حافل بالخمر والنساء والمنكرات ، وانما كان أيضا وسطا ثقافيا زاخراً بالعلوم والمعارف وشتى ضروب المساجلات . وسنرى كيف كان اختلاط ابن حزم بجماعات اليهود والنصارى ، وجداله مع أهل الفرق والمذاهب ، وتشدده فى مناقشة خصومه من الفقهاء ، بمثابة العامل الفيصل فى تحديد نوع اتجاهه الفكرى ، وصبغ تفكيره بطابع جدلى . ومهما كان من أمر تلك العزلة

الاختيارية التي انتهى اليها ابن حزم في خاتمة المطاف ، خصوصاً بعد أن أوذي في نفسه وكرامته بما لقي من اضطهاد ، وبعد أن رأى الكثير من أهـل عصره ينكرون قدره ويتجهمـون له وينـادون بتكفيره ، فان ابن حـزم قد بقي مع ذلك المفكر الأندلسي الذي يتحمس لوطنه ، فيشيد بعلمائه ، ويخلد مآثرهم وأفضالهم ، ويعدد مصنفاتهم ومؤلفاتهم ، ويبين مزاياهم على غيرهم من أكابر العلماء في المشرق العربي [1]...

(1) وابن حزم ايضا هو الذي يقول :
ويا جوهر الصين سحقا فقد غنيتُ بياقوتة الأندلس !

الفصل الثاني

سيرته

اعتاد مؤرخو سير الفلاسفة العرب البحث عن أصولهم ، والنص على أنسابهم ، اعتقاداً منهم بأن لأرومة المفكر أثراً لا يجحد على اتجاهه العقلى وميوله الوجدانية . وهم قد وجدوا فى سلسلة أنساب ابن حزم ما يوحى بأنه قد انحدر من أصل فارسى ، فقالوا ان جده الأكبر كان مولى ليزيد بن أبى سفيان (أخى معاوية) ، وانه كان فارسيا نصرانيا ثم أسلم . وقد أرجع هؤلاء سر ولاء ابن حزم للأمويين الى هذا النسب ، فذهبوا الى أن يزيداً جده الأعلى كان ينتسب الى الأمويين نسبة موالاة . ولكن معاصره أبا مروان بن حيان قد شك فى هذا الأصل الفارسى ، كما أنكر أيضا صحة ولائه لبنى أمية ، مؤكداً أنه نشأ خامل الأبوة مولّد الأرومة ، وأن جده الأدنى كان حديث عهد بالاسلام . ولعل من هذا القبيل أيضا ما ذهب اليه ابن بسام فى الذخيرة وابن سعيد فى المغرب حينما حاولا ارجاع نسبه الى أصل أعجمى أسبانى ، وان كان هو نفسه قد عمل دائما على اخفاء هذا الأصل . وجاء المستشرق دوزى ، فاستند الى هذه الحجة ، وادعى أن فى شخصية ابن

حزم تأثيرات وراثية مسيحية جاءته من أصله الاسپانى . ولكن المطّلع على ما كتبه ابن حزم فى « اظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والانجيل » ، أو ما ورد على لسانه من مناقشات حادة للديانتين اليهودية والمسيحية فى كتاب « الفِصَل » ، لا يسعه سوى القول مع آسين پلاسيوس (المستشرق الاسپانى) بأنه ليس لأصل ابن حزم الأسپانى أية أهمية فى حياته الفكرية ، خصوصا وأنه يهاجم المسيحية مهاجمة شديدة [1] .

ومهما يكن من شىء ، فقد ولد أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بمدينة قرطبة فى آخر يوم من شهر رمضان سنة ٣٨٤ هجرية من أسرة غنية عريقة النسب كان أهلها ذوى مجد وحسب ، وعلم وأدب ، اذ كان أبوه أحمد بن سعيد من كبار الوزراء : ولى الوزارة للحاجب المنصور ابن أبى عامر ، ثم لابنه المظفر من بعده . وقد نشأ ابن حزم فى قصر أبيه نشأة المترفين المنعمين ، فلم يعرف فى صباه الحاجة أو الحرمان ، ولم تضطره الظروف الى الترامى على أبواب الرؤساء أو الوزراء ! والظاهر أن أباه قد عنى بتربيته أشد العناية ، فانه يحدثنا فى كتابه « طوق الحمامة » عن الرقابة التى فرضها عليه ، والعلماء الذين استقدمهم لتثقيفه وتهذيبه ، كما يروى لنا كيف أنه تلقى تربيته الأولى على يد بعض النساء العالمات من أهل بيته . وهو

(١) دكتور شوقى ضيف : مقدمة نشرته لكتاب ابن حزم : « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » المنشور بمجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة) ، ١٩٥١ ، ص ٤١ — ٤٢ ، ص ٤٤

يقول فى ذلك بصراحة : « .. ولقد شاهدتُ النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيرى : لأنى ربيت فى حجورهن ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال الا وأنا فى حد الشباب ... وهن علمننى القرآن ، وروّيننى كثيراً من الأشعار ، ودربننى على الخط [1] » ...

ولا شك أن هذه البيئة النسوية التى نشأ فى كنفها ابن حزم قد عملت على ارهاف حسه واشعال وجدانه ، فكان من ذلك أن تطبعت نفسه بحب الجمال ، وتفتحت حواسه على الكثير من أفانين الحب . وان فيلسوفنا ليعترف بأن « الحب » هو شغل المرأة الشاغل ، فليس بدعا أن نراه يهتم — وهو الذى تربى فى أحضان النساء — بدراسة أحوال العاشقين والعاشقات ، وتتبع أخبار المحبين من الرجال والنساء ، مع العناية بالتمييز بين موقف كل من الرجل والمرأة من الحب . وسنرى فيما بعد كيف قادته هذه التربية الى الاهتمام بالكثير من المسائل النفسية ، والحرص على فهم دوافع الناس الشعورية واللاشعورية ... الخ .

ونحن نعلم — من خلال ما رواه لنا ابن حزم نفسه من ذكريات — أنه نشأ فى بيت عز ومال وجاه عريض ، فلم يكن طلبه للعلم بحثا عن المجد أو سعيا وراء الشهرة ، وانما كان وليد رغبة نزيهة فى المعرفة ، وايمان عميق بقيمة العلم . ومما

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الالفة والالاف » ، تحقيق الاستاذ حسن كامل الصيرفى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٥٠

يروى عن ابن حزم — فى هذا الصدد — أنه قال يوما للامام الباجى المالكى ، بعد انقضاء مناظرة بينهما : « تعذرنى فان أكثر مطالعتى كانت على منابر الذهب والفضة » ، أراد بذلك أن « الغنى أمنع لطلب العلم من الفقر [1] » !

ولا ريب أن هذا الاهتمام المبكر بالعلم قد كان ثمرة للتربية التى تلقاها ابن حـــزم منذ نعومة أظفاره فى كنف الحريم من الجوارى والنساء : فقد كانت الغالبية العظمى منهن على قدر غير قليل من الثقافة ، فضلا عن أن البعض منهن كن يتقن الشعر والأدب ، مما كان له تأثير كبير على مزاج ابن حزم . ولكن من المؤكد أيضا أن المجتمع الأندلسى الذى عاش فى كنفه ابن حزم قد عمل على توجيه اهتمامه نحو طلب العلوم والانكباب عليها ، خصوصا بعد الفشل الذى منى به فى مضمار السياسة .

ولا بد لنا من أن نشير بايجاز الى قصة اشتغال ابن حزم بالسياسة : فقد علمنا أن أباه كان وزيراً للحاجب المنصور ابن أبى عامر ، ثم لابنه المظفر من بعده ، فى أواخر القرن الرابع الهجرى . وفى مطلع القرن الخامس هاجم البربر قرطبة ، وتوفى أحمد بن حزم بعد ذلك بقليل حوالى سنة ٤٠٢ ، وكان ابنه على فى ذلك الوقت قد بلغ الثامنة عشرة من عمره . فلما مات أبوه أخذ ابن حزم على عاتقه الدفاع عن الأسرة الأموية ضد البربر ، فرحل عن قرطبة الى المرية حيث راح يعمل على توحيد

(١) ياقوت الحموى : « معجم الادباء » ، طبعة القاهرة ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، جـ ١٢ ، ص ٢٤٠

الصفوف من أجل استعادة العرش الأموى المفقود ، وتنبه له حاكم المرية ، فسجنه ثم نفاه ، ولم يلبث فيلسوفنا أن وجد نفسه مضطراً الى التوجه نحو مدينة بَلَنسية ، وهناك التقى بالمرتضى الأموى ، وحارب فى جيشه بغرناطة ، ثم وقع بأيدى أعدائه سنة ٤٠٣ هـ (أى بعد وفاة أبيه بسنة واحدة) . ولم يتمكن ابن حزم من العودة الى قرطبة الا سنة ٤٠٩ هـ ، حتى اذا ولى صديقه عبد الرحمن المستظهر الخلافة فى رمضان سنة ٤١٤ هـ استوزره ، ولكنه لم يَبْقَ فى هذا المنصب أكثر من شهر ونصف ، فقد قتل المستظهر فى ذى الحجة من السنة نفسها ، وسجن ابن حزم ، ثم عفى عنه ، وعاد الى الوزارة مرة أخرى أيام هشام المعتد ، فيما بين سنتى ٤١٨ و ٤٢٢ ، ولكنه لم يلبث أن طلّق المناصب الوزارية واعتزل السياسة الى غير ما رجعة [١] .

ولئن كان ابن حزم قد اعترف فى كتابه « التقريب لحد المنطق » بأن حياة النفى والتشريد قد أتاحت له الفرصة للتفرغ للمطالعة والتأليف ، الا أننا نجده يؤثر حياة العلم والدراسة على حياة الحكم والسياسة ، فيترك السلطة راغباً عنها زاهداً فيها ، ويتقبل على العلم ناهلا منه وموغلا فيه . ولم تكن بداية عهد ابن حزم بالعلم هى مرحلة التنقل التى مرّ بها

---

(١) سعيد الأفغانى : « ابن حزم الاندلسى ، ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة » ، دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ٢٥ ، ٢٧ . (وانظر أيضا مقدمة الدكتور شوقى ضيف المشار اليها آنفا ، ص ٤٣) .

بعد اعتزاله للوزارة ، وانما تلقى ابن حزم العلم منذ حداثته على يد كثيرين من العلماء والأئمة الممتازين . وهو يروى لنا فى « طوق الحمامة » أسماء بعض الشيوخ الذين خالطهم وأخذ عنهم ، فيحدثنا عن أبى على الحسين بن على الفاسى الذى قال عنه : « ما رأيت مثله جملة علما وعملا ، ودينا وورعا » [1] ، ويحدثنا أيضاً عن أبى القاسم عبد الرحمن بن أبى يزيد الأزدى (المتوفى سنة ٤١٠ هـ) الذى تلقى عليه الحديث والنحو واللغة ، كما نراه يروى لنا الأحاديث ــ صغيراً ــ عن أحمد ابن محمد الجسور (المتوفى سنة ٤٠١ هـ) وعن الهمدانى (الذى كان يجتمع فى مسجد القمرى بالجانب الغربى من قرطبة سنة احدى وأربعمائة) [2] . وأغلب الظن أن يكون اهتمام ابن حزم بحفظ الشعر ونظمه قد ابتدأ منذ سن مبكرة ، فاننا نجده يحدثنا عن قصيدة قالها على سبيل المزاح ، وختم كل بيت منها بقسم من معلقة طرفة بن العبد ، ثم يعقب على ذلك بقوله : « وهى (المعلقة) التى قرأناها مشروحة على أبى سعيد الفتى الجعفرى ... فى المسجد الجامع بقرطبة » [3] . وهذا الخبر يدلنا على أن المجالس الأدبية كانت تعقد فى مساجد الأندلس ، ولم يكن شيوخها يجدون أدنى حرج فى رواية الشعر وشرحه بين جدران المساجد . وأما الفقه فقد تلقاه ابن حزم ــ كما قال

---

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٦

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٥

(٣) المرجع السابق : ص ٧٠

ياقوت — عن أبى عبد الله بن دحون ، وهو يذكره فى أحد المواضع فيقول عنه انه « الفقيه الذى عليه مدار الفتيا فى قرطبة » [1] . وممن أخذ عنهم الفقه أيضاً على عبد الله الأزدى المعروف بابن الفرضى (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) ، وكان قاضياً لمدينة بلنسية أيام أمير المؤمنين المهدى [2] . وقد بدأ ابن حزم دراساته الفقهية بقراءة كتب الشافعية ، ثم لم يلبث أن تلقى أصول الفقه الظاهرى على أستاذه أبى الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت (المتوفى سنة ٤٢٦ هـ) وهذا ما أخبرنا به الضبى فى كتابه « بغية الملتمس » حيث يقول : « مسعود ... فقيه عالم زاهد يميل الى الاختيار والقول بالظاهر ، ذكره أبو محمد بن حزم وكان أحد شيوخه . » [3] . وقد قرأ ابن حزم أيضا كتاب أبى عبد الرحمن بقى بن مخلد فى تفسير القرآن ، وشهد فى رسالته المسماة باسم « فضل الأندلس » بأنه لم يؤلف فى الاسلام كله تفسير مثله (لا تفسير محمد بن جرير الطبرى ولا غيره) . وأما الفلسفة وعلوم الأوائل فقد تلقاها ابن حزم على يد محمد بن الحسن المذحجى الذى قال عنه : « ... وأما رسائل أستاذنا أبى عبد الله محمد بن الحسن المذحجى المعروف بابن الكنانى فمشهورة متداولة وتامة الحسن ، فائقة

(١) المرجع السابق : ص ١٢٠

(٢) المرجع السابق : ص ١١٩

(٣) عن سعيد الأفغانى : « ابن حزم ... » ص ٢٥

الجودة ، عظيمة المنفعة ... الخ »[1] . ولم يقتصر ابن حزم على تلقى المنطق والفلسفة على محمد بن الحسن المذحجى ، بل هو قد اطلع أيضاً على معظم الترجمات العربية لكتب أرسطو فى المنطق ، كما عاب عليها فى مقدمة كتابه « التقريب لحد المنطق » غموضها وركاكتها وشدة عسرها على القارىء العادى . والمتأمل فى بعض كتب ابن حزم مثل « رسالة الأخلاق » و « طوق الحمامة » وغيرها ، يلتقى فى ثنايا آراء ابن حزم بالكثير من النظريات الأفلاطونية والأرسططالية ، فيجده مثلا يردد بعض آراء أفلاطون فى الحب ، ويأخذ عن أرسطو نظريته فى الفضيلة باعتبارها وسطاً بين افراط وتفريط ، وينسب الى النفس قوى أربع على طريقة أفلاطون ... الخ .

ولكن حياة ابن حزم العلمية لم تسر سيراً طبيعياً عادياً ، بل هى قد تأثرت بما مرّ بصاحبها من أزمات ، وما عرض له ولأسرته من نكبات . والواقع أن الظروف قد فرضت على ابن حزم الكثير من الرحلات الاضطرارية ، فقد اضطر الى مغادرة قرطبة سنة ٤٠٤ هـ ، على أثر الفتن التى قام بها البرابرة ، واتجه بعد ذلك الى المرية حيث أقام بها الى أن تنبه له خيران حاكم المدينة ، فسجنه ونفاه فى حصن القصر . ولما بلغه المناداة بعبد الرحمن بن محمد حاكما على بلنسية سنة ٤٠٨ هـ ركب اليها بحراً ، وأقام بها ، وصار وزيراً للمرتضى

---

(١) المقرى : « نفح الطيب » جـ ٢ ، ص ١٣٢

(كما سبق لنا القول) الى أن قتل المرتضى ، فعاد ابن حزم الى قرطبة سنة ٤٠٩ هـ بعد غياب دام ست سنوات . ثم كانت خلافة المستظهر سنة ٤١٤ هـ ، ووزارة ابن حزم له سبعة أسابيع ، قتـِل بعدها المستظهر ، وسُجِن ابن حزم على أثرها دهراً ! وعـُفى عن ابن حزم بعد لأى ، فخرج من قرطبة الى شاطبة . والظاهر أنه كتب رسالته المشهورة « طوق الحمامة » وهو فى النفى ، فاننا نجـده يتحسَّر على موطنه الأصلى ، فيقول : « ألت تعلم أن ذهنى متقلّب ، وبالى مهصر بما نحن فيه من نبوّ الديار ، والجـلاء عن الأوطان ، وتغيّر الزمان ، ونكبات السلطان ، وفساد الأحوال ، وتبدّل الأيام ، وذهاب الوفر ، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة فى البلاد ، وذهاب المال والجاه والفكر فى صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع الى موضع الأهل ، ومدافعة الدهر ، وانتظار الأقدار ... الخ . » [1] . ولكن رحلات ابن حزم الاضطرارية ، أو تنقلاته الاجبارية ، بين قرطبة والمرية وبلنسية والشاطبة ، لم يكن لها تأثير كبير على حالته المادية ، فانه ليعترف بأن « الذى بقى لأكثر مما أخِذ ، والذى ترك أعظم من الذى تحيّف » [2] . وعلى الرغم من أن النفى والسجن قد ضيّعا عليه الكثير من

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الالفة والالاف » ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٤ م ص ١٥٤

(٢) المرجع السابق : خاتمة الكتاب ، ص ١٥٤

مكاسب الآباء ، كما حرماه من الاستقرار بموطنه الأصلي ، فان من المؤكد مع ذلك أن ابن حزم قد عاش طوال حياته موفور الرزق ، عريض الجاه . ونحن نفهم من خلال أحاديثه « بطوق الحمامة » أن أسرته كانت تملك مساكن عدة في كل من المرية وشاطبة وبلنسية واشبيلية ، ولكنه مع ذلك كان دائم الحنين الى قرطبة بدليل قوله : « .. ولقد أخبرني بعض الورّاد من قرطبة وقد استخبرته عنها ، أنه رأى دورنا ببلاط مغيث ، في الجانب الغربي منها ، وقد امحت رسومها ، وطمست معالمها ، وخفيت معاهدها ، وغيّرها البلى ، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران ، وفيافي موحشة بعد الأنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعاباً مفزعة بعد الأمن ، ومأوى للذئاب ، ومعازف الغيلان ، وملاعب للجان ، ومكامن للوحوش ، بعد رجال كالليوث ، وخرائد كالدمى ، تفيض لديهم النعم الفاشية . تبدّد شملهم ، فصاروا في البلاد أيادي سبا ، فكأن تلك المحاريب المنمقة ، والمقاصير المزيّنة ، التي كانت تشرق اشراق الشمس ، ويجلو الهموم حسن منظرها ، حين شملها الخراب ، وعمها الهدم ، كأفواه السباع فاغرة ، تؤذن بفناء الدنيا ، وتريك عواقب أهلها ، وتخبرك عما يصير اليه كل من تراه قائماً فيها ، فتزهد في طلبها بعد أن طالما زهدت في تركها ... » [1] .

---

(1) المرجع السابق : ص ٩٤ . (وانظر أيضاً « ابن حزم » للأستاذ محمد أبي زهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٤ ص ٤٦ ، ص ٩١) .

على أننا نعرف لابن حزم تنقلات أخرى لعلهـــا كانت من قبيل الرحلات الاختيارية : فنحن نعلم أنه انتقل الى القيروان بالمغرب ، وهو نفسه يحدثنا عن بعض مناقشات دارت بينه وبين طائفة من علمائها ، فيقول : « ... سألنى يوماً أبو عبد الله محمد ابن كليب من أهل القيروان أيام كونى بالمدينة ، وكان طويل اللسان جداً مثقفاً للســؤال فى كل فن ... الخ » [1] ، ولكن ابن حزم لم يذكر لنا سبب انتقاله الى القيروان ، فضلا عن أنه لم يشر الى أى اضطهاد وقع عليه من جانب أهل المغرب عموماً ، وأهل تلك المدينة خصوصاً . وأغلب الظن أن يكون امامنا قد رحل الى القــيروان للدفاع عن مذهبـه الظاهرى ، ومجادلة الفقهاء وأهل الفرق ، خصوصاً وأننا نراه ينص فى خلال حديثه عن تلك الزيارة على صفة « الجدلىّ » التى لاحقته فى حلّه وترحاله ، حتى لقد سبقته الى القيروان قبل حلوله بها ! والواقع أن ابن حزم الذى تفرغ للدفاع عن الفقه الظاهرىّ قد وجد نفســه مضطرا الى التنقل بين مدن الأندلس ، رغبة منه فى نشر مذهبه واكتساب أتباع له ، فكان يتنقل بين الشـــاطبة والمرية وقرطبة وبلنسية ، وكانت له معارك كلامية مع فقهاء تلك البلاد وعلمائها . وقد وجد ابن حزم فى جزيرة ميورقة أتباعاً كثيرين وتلاميذ مخلصين ، فانتشرت نزعته الظاهرية فى أرجائها ، فى ظل حاكمها ابن رشيق (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) الذى كان قد دعاه

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٤٦

بنفسه لنشر مذهبه الظاهرى . ولكن واحداً من أهل ميورقة ، ألا وهو الفقيه محمد بن سعيد ، لم يلبث أن كتب الى الامام الباجى ، فسار اليه من بعض سواحل الأندلس ، وتضافرا معاً ، وناظرا ابن حزم ، وانضم اليهما فقهاء آخرون ، وحاول الجميع افحامه وطرده ، وكان ابن رشيق مساعده قد توفى ، فلم يجد ابن حزم بدًّا من مغادرة ميورقة . وقد روى لنا المقرى هذه القصة فقال : « لما قدم الأندلس وجد لكلام ابن حزم طلاوة ، الا أنه كان خارجاً عن المذهب ، ولم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه ، فقصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه . واتبعه على رأيه جماعة من أهل الجهل (هكذا !) ، وحل بجزيرة ميورقة ، فرأس فيها وتبعه أهلها . فلما قدم أبو الوليد (الباجى) ، كلموه فى ذلك ، فدخل اليه وناظره وشهر باطله ، وله معه مجالس كثيرة ... »[1] .

وقد اشتد العداء بين ابن حزم وفقهاء عصره ، فتألبوا عليه ، وكفروه ، وضللوه ، وحذروا منه العوام والسلاطين ، وطاردوه بدعاياتهم من بلد الى بلد ، وشنعوا عليه فى كل قاصية ودانية . وهذا ما وصفه لنا ابن حيان المؤرخ حينما كتب يقول : « ... فتمالأوا (أى الفقهاء) على بغضه ، وردّوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو اليه والأخذ عنه ، فطفق الملوك

(١) المقرى : « نفح الطيب » ، طبعة القاهرة ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، جـ ٦ ، ص ١٧٦

يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم ، الى أن انتهوا به الى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة ... وهو فى ذلك غير مرتدع ولا راجع الى ما أرادوا به يبث علمه فيمن ينتابه بباديته تلك من عامة المقتبسين منه من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة ، يحدثهم ويفقههم ويدارسهم ... الخ »[1] وواضح من هـذا النص أن الجـدال العنيف الذى ثار بين ابن حزم وفقهاء المالكية لم ينجح فى ردّه عن الاتجاه الظاهرى الذى كان قد اختاره لنفسه ، فحاول المالكية تأليب العوام عليه ، ولم يكتفوا بذلك ، بل التجأوا أيضا الى الأمراء والحكام من أجل العمل على ردعه وطرده . ولم يقف هو ـ بطبيعة الحال ـ من كل هذه الخصومات موقفاً سلبيا ، بل لقد رد لهم الجميل بمثله ، فكال لهم الكيل كيلين ، والصاع صاعين ، وشنها عليهم حرباً عواناً لا هوادة فيها ولا رحمة ، ولم يتحرج فى كثير من الأحيان عن تكفيرهم ورميهم بالالحاد !!

والمتأمل فى معظم كتب ابن حزم الجدلية والفقهية يجدها حافلة بالعبارات النابية والأساليب العنيفة فى نقد أقاويل خصومه ، ودحض حجج معارضيه . ولعل هذا ما حدا ببعض المؤرخين الى القول بأن لسان ابن حزم وسيف الحجاج كانا شقيقين ! وقد وصف لنا الذهبى تطاول ابن حزم على الأئمة وجرأته على تخطئتهم والطعن فيهم ، فقال : « وقد امتحن هذا

---

(١) ابن بسّام : « الذخيرة » ، القسم الأول من المجلد الاول ، ص ١٤١

الرجل وشدّد عليه ، وشرّد عن وطنه ، وجرت عليه أمور لطول لسانه واستخفافه بالكبار ، ووقوعه فى أئمة الاجتهاد ، بأقبح عبارة وأفظ محاورة وأمنع رد .. » [1] . وعاب عليه معاصره مروان بن حيان صلابته فى الجدل ، وعناده فى التمسك برأيه ، وصرامته فى الحكم على آراء مخالفيه ، وعقب على كل ذلك بقوله : « .. وأكثر معايبه — عند المنصف له — جهله بسياسة العلم . » . ولا شك أن ابن حزم كان حاد المزاج ، عنيف الخصومة ، صلب الرأى ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أنه لم يكن متجنيا على خصومه ، أو متقولا عليهم ، أو مجادلا لهم بغير علم . ومهما كان من صلابته وصرامته وحدة مزاجه ، فان مؤرخ سيرته لا يملك سوى الاعتراف له بطول الباع وقوة الشكيمة والقدرة الهائلة على التحدى . وقد عملت المقاومة الشديدة التى لقيها ابن حزم من جانب معاصريه على تفتيق ذهنه واشعال حماسته وشحذ قلمه ، فأفادت المكتبة العربية من المساجلات الكثيرة التى دارت بينه وبين خصومه ، وخرج الفكر العربى الأندلسى من كل هذه المعارك الفكرية الكبرى بثروة علمية هائلة . وقد فطن ابن حزم نفسه الى هذه الظاهرة فراح يقول فى رسالته « مداواة النفوس » : « انتفعتُ بعجلة أهل الجهل منفعة عظيمة : وهى أنه توقد طبعى ، واحتدم خاطرى ، وحمى فكرى ، وتهيّج نشاطى ، فكان ذلك سببا

---

(1) الذهبى « تذكرة الحفاظ » (انظر سعيد الأفغانى : « ابن حزم » ، دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ١٢١ ، ص ١٣٠) .

الى تواليف عظيمة النفع ، ولولا استثارتهم ساكنى ، واقتداحهم كامنى ، ما انبعثت لتلك التواليف [1] .. » . ولم يملك خصمه مروان بن حيان سوى الاعتراف له بهذه المنزلة الهائلة من العلم فقال : « ... ولم يكن بالسليم من اضطراب رأيه ... الى أن يتحرك بالسؤال ، فيتفجر منه بحرٌ لا تكدره الدلاء [2] » ..

وقد اختلف المؤرخون فى تفسير أسباب الخصومة التى استهدف لها ابن حزم ، فقال بعضهم انها كانت ترجع الى جرأته على المناداة بالمذهب الظاهرى فى بيئة أجمع معظم أهلها على الأخذ بالمذهب المالكى ، بينما قال غيرهم ان تعصب ابن حزم للأمويين كان هو السبب المباشر لذلك العداء الشديد الذى لقيه من جانب معاصريه ، فى حين زعم آخرون أن جهل ابن حزم بسياسة العلم وتطاوله على علماء عصره هو الذى ألب عليه قلوب الغالبية العظمى من الخاصة والعامة على السواء . والظاهر أن ابن حزم نفسه لم يتسلم فى بعض الأحيان من التعريض بفقهاء عصره والطعن فى نزاهتهم ، فاننا نراه يقول فى احدى رسائله : « ... فلا تغالطوا أنفسكم ، ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون الى الفقه ، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع ، المزينون لأهل الشر شرهم ، الناصرون لهم على

(١) ابن حزم : « مداواة النفوس » ، ص (٣٠) .

(٢) ياقوت : « معجم الأدباء » ، جـ ١٢ ، ص ٢٤٩

فسقهم [1] .. » . ولئن كانت هــذه العبارة ــ وأمثـالها ــ لا تَصْدُق على فقهاء عصره بصفة عامة ، خصوصا وأننا نراه أحيانا يشيد بالبعض منهم على الرغم من اختلافه فى الرأى معهم (كقوله مثلا عن الامام الباجى المالكى : « ولو لم يكن لأصحاب المذهب المــالكى بعد عبد الوهاب الا مثل أبى الوليد الباجى لكفاهم ... ») ، الا أن هذه الأساليب العنيفة فى التعبير عن خصومته لبعض الفقهاء قد أكسبته عداوة الكثيرين ، وصرفت عنه قلوب الأصدقاء قبل الأعداء !

ولسنا ندرى متى دبت هذه القطيعة بين ابن حزم وبعض أصدقائه بسبب عناده وتصلبه ، وانما الذى نعلمه أن ابن حزم قد آثر فقدان صداقتهم على التنازل عن رأيه ! وهو يروى لنا فى « طوق الحمامة » : « أن قوما من مخالفى شرقوا بى ، فأساءوا العتب فى وجهى وقذفونى بأنى أعضد الباطل بحجتى ، عجزاً منهم عن مقاومة ما أوردته من نصر الحق وأهله ، وحسداً لى ، فقلت ، وخاطبت بقصيدتى بعض اخوانى وكان ذا فهم ، منها :

وخُذْنى عصا موسى وهات جميعهم
ولو أنهم حيـات ضـال نضـانضُ
يريغـون فى عـينى عجائب جمـة
وقد يتمنّى الليث ، والليث رابضُ

(1) ابن حزم : « رسالة التلخيص لوجه التخليص » طبعة الدكتور احسان عباس ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ١٧٤

ويرجـون ما لا يبلغـون كمثل ما
يُرَجّي محـالا فى الامام الروافضُ
ورأيى له فى كـل ما غاب مسـلكٌ
كما تسلك الجسمَ العروقُ النوابضُ[1]

وأغلب الظن أن اخوان ابن حزم لم يكونوا يريدون له التمادى فى معاداة قومه ، والمغالاة فى التمسك برأيه ، فكان بعضهم يشير عليه بمسـايرة رأى الأغلبية ، وموافقة المعتقد السائد . وكان رد ابن حزم على هذا : « وأما قولهم : ان الذى عليه الأكثر فهو الهدى والطريقة المثلى ، فكلام فى غاية السخف ، لأن الحنفيين كانوا أكثر من المالكيين أضعافا مضاعفة ، ولعلهم اليوم يوازونهم فى العدد ، والشافعيين أكثر منهم ، فينبغى أن يتبع الأكثر ، وقد قيل أهل المقالة تعد كثرتهم ، فينبغى أن يعود الهدى لذلك ضلالا . وهذا كلام مبرسم لا يرضى به من له مسكة عقل . وقد كان مالك وحده ، ثم وافقه نفر يسير ثم كثروا . وقد كان القائلون بمذهب الأوزاعى كثيراً ثم انقطعوا ، وكل هذا لا معنى له[2] » . وواضح من هذا الرد أن ابن حزم كان يؤمن مع التوحيـدى بأن « الحق لا يصـير حقا بكثرة معتقديه ، ولا يستحيل باطلا بقلة منتحليه[3] » ، فلم يكن له أن يتخلى عن معتقده لمجرد أن الأكثرية لا ترى فيه صوابا !

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ص ٨٢ — ٨٣
(٢) ابن حزم : « التلخيص لوجه التخليص » ، ص ١١٢
(٣) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » طبعة حسن السندوبى ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، ص ١٦١

ومهما يكن من شيء ، فقد كان من نتائج تمسك ابن حزم برأيه ، وتمـاديه فى تكفير غيره ، أن ضاق به علمـاء عصره ، فاستعانوا بالمعتضد بن عباد حاكم اشبيلية من أجل احراق كتب ابن حزم علنا . ولسنا نعرف على وجه التحقيق متى تمت عملية احراق مؤلفات ابن حزم ، ولكن المرجح أن يكون ذلك قد تم فى أواخر أيامه أو قبل ذلك بقليل . وقد نص المؤرخ أبو مروان ابن حيان على هذه الواقعة حين قال : « .. كمل من مصنفاته فى فنون العلم وقر بعير ، لم يَعْدُ أكثرها باديته ، لتزهيد الفقهاء وطلاب العلم فيها ، حتى لأحرق بعضها بأشبيلية ومزقت علانية لا يزيد مؤلفها فى ذلك الا بصيرة فى نشرها ، وجدالا للمعاندة فيها ، الى أن مضى لسبيله [1] » ولا بد من أن تكون هذه الحادثة قد تركت وقعا سيئا فى نفس ابن حزم ، فما كانت كتب العالم الا بضعة من نفسه ! ولكن ابن حزم العنيد ما كان ليلين أمام هذا العسف والظلم والتهديد ، فراح يهاجم المعتضد بن عباد ، وقال فى ذلك قصيدة طويلة جاء فيها :

فان يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذى
تضمنه القرطاس ، بل هو فى صدرى
يسـير معى حيث استقلت ركائبى
وينزل ان أنزل ويدفـن فى قـبرى

---

(1) ياقوت الرومى : « معجم الادباء » ، طبعة د . فريد الرفاعى ، جـ ١٢ ، ص ٢٤٨

دعـــونى من احــراق رَق وكاغــَــد
وقولوا بعلم كى يرى الناسُ من يدرى
والا فعــــــودوا فى المـــكاتب بدأة
فكم دون ما تبغون لله من ستتر [1]

وقد يعجب المرء كيف انتهى الأمر بابن حزم الى اكتساب عداوة الناس ، وهو الذى كان يدعو دائما الى مسالمة الناس ، والائتناس بهم ، وفضلا عن أنه كان صديقا صدوقا لعدد غير قليل من علماء عصره ، كما تدلنا على ذلك مراسلاته التى تفيض بالمودة والاخاء . ولكن ابن حزم الذى كان يقول : « .. اياك ومخالفة الجليس ومعارضة أهل زمانك فيما لا يضرك فى دنياك ولا فى أخراك ، وان قل ، فانك تستفيد بذلك الأذى والمنافرة والعداوة ... » هو بعينه ابن حزم الذى كان يقول أيضا : « ان لم يكن بد من اغضاب الناس أو اغضاب الله عز وجل ، ولم يكن لك مندوحة عن منافرة الخلق أو منافرة الخالق ، فأغضب الناس ونافــرهم ، ولا تغضب ربّك ولا تنـافر الحق [2] » . وهكذا نرى أن ابن حزم قد آثر اعلان الحرب على الناس ، حبا منه لله ، وحرصا منه على تجنب غضب الله ، فكان من ذلك أن ثار عليه الخاصة قبل العامة ، ونفرَ منه الأصدقاء قبل الأعداء ! ولم يستطع ابن حزم أن يفهم السر فى كل تلك الحملات التى شنها عليه معاصروه فراح يقول :

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥٢
(٢) ابن حزم « مداواة النفوس » ، ص ٤٥

قالوا تحفظ فان الناس قد كثرت
أقوالهم وأقاويل العدى محن
فقلت هل عيبهم لى غير أنى لا
أقول بالرأى اذ فى رأيهم فتن
وأننى مولع بالنص لست الى
سواه أنحو ولا فى نصره أهن
لا أنثنى نحو آراء يقال بها
فى الدين ، بل حسبى القرآن والسنن

* * *

انى لأعجب من شأنى وشأنهم
واحسرتا اننى بالناس ممتحن
ما ان قصدت لأمر قط أطلبه
الا وطارت به الأظعان والسفن
أما لهم شغل عنى فيشغلهم
أو كلهم بى مشغول ومرتهن
كأن ذكرى تسبيح به أمروا
فليس يغفل عنى منهم لسن
ان غبت عن لحظهم ماجوا بغيظهم
حتى اذا ما رأونى طالعا سكنوا
دعوا الفضول وهبوا للبيان لكى
يدرى مقيم على الحسنى ومفتتن

وحسبي الله في بدء وفي عقب
بذكره تدفع الغمّاء والاحَن[1]

ويظهر أن العداء الذى ابتلى به ابن حزم قد اتسع حتى شمل بعض أفراد أسرته : فقد ناصبه العداء ابن عمه أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم ، وكان حريا به أن يقف الى جانبه فى محنته ، ولكنه آثر أن يعين الزمان عليه ، بدلا من أن يعينه على الزمان [2] ! ويتضح لنا من المراسلات التى دارت بينهما أن أبا المغيرة كان يحسد ابن عمه ويغار منه ، فليس بدعا أن نجده يعرض به ويشمت فيه . ولعل هذا ما حدا بابن حزم الى القول مع عيسى عليه السلام : « لا يفقد النبى حرمته الا فى بلده » ! وقديما قال الشاعر :

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة
على المرء من وقع الحسام المهنّد !

ولم يجد ابن حزم بدآ من أن ينأى بنفسه عن الناس (ما خلا صغار المريدين من طلاب العلم) ، فارتحل الى قريته الصغيرة بالبادية (وهى قرية منت ليشم التى يقال انها كانت ملكا لأهله) ولفظ هناك أنفاسه الأخيرة فى الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ هـ بعد حياة مليئة بالكفاح والنضال . وهكذا توفى ابن حزم عن اثنين وسبعين عاما ، مخلفا وراءه ثروة

(١) أوردها ابن بشكوال فى كتابه « الصلة » .
(٢) سعيد الافغانى : « ابن حزم الاندلسى ، ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة » ، دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ١٣٦

ضخمة من الانتاج العلمى بلغت — فيما روى لنا ابنه الفضل أبو رافع — حوالى أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة !

والظاهر أن بعضا من تلاميذ ابن حزم المخلصين قد حافظوا على تراث أستاذهم من الضياع ، فكان أن وصلتنا طائفة من كتبه ورسائله ، على الرغم من واقعة احراق كتبه وتمزيقها باشبيلية فى عهد المعتضد بن عباد . ولعل فى مقدمة هؤلاء التلاميذ الأوفياء الذين قرأوا عليه وأكثروا الرواية عنه أبا عبد الله الحميدى صاحب « جذوة المقتبس » و « الأمانى الصادقة » فى التاريخ ، و « الجمع بين الصحيحين » فى الفقه ... الخ . وبفضل رواية الحميدى أمكننا الوقوف على واحد من كتب ابن حزم الهامة فى التاريخ الاسلامى ، ألا وهو كتاب « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » . وقد تتلمذ الحميدى على يد ابن حزم فى الفترة ما بين سنتى ٤٣٠ هـ و ٤٤٠ هـ (حينما اضطره اضطهاد الفقهاء له الى الاحتماء بابن رشيق فى ميورقة) . وقد ولد أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدى الميورقى سنة ٤١٠ هـ فى جزيرة ميورقة ، وكان أصلا من قرطبة ، وتتلمذ على ابن حزم منذ صباه ، فأخذ عنه وتلقى عليه كتبه وأخباره ، وتخرج عليه فى أكثر علومه . وكان الحميدى من المعجبين بأستاذه ابن حزم ، فأخذ على عاتقه نشر مذهبه بالمشرق ، ويقال انه كان بمكة سنة ٤٤٨ ، وأخذ عنه رواة الحديث بمكة ومصر وافريقية والشام والعراق ، ثم استوطن

بغداد ، وصار اماماً من كبار أئمة المسلمين فى حفظه ومعرفته واتقانه وثقته وصدقه . وقد وصفه أحدهم فقال : « لم ترعيناى مثله فى فضله ونبله ونزاهة نفسه وغزارة علمه وحرصه على نشر العلم وبثــه فى أهله » . وقد بلغ من اعجاب الحمــيدى بأستاذه ابن حزم أن قال عنه : « ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ ، وكرم النفس والتدين ... الخ » . ولا بد من أن يكون الحميدى قد تشيع للمذهب الظاهرى الذى كان ينادى به أستاذه ، ولكنه ـــ فيما يقول البعض ـــ لم يكن يتظاهر به . وكما كان ابن حزم مؤلفا نشيطا الى أبعد حدود النشاط ، فكذلك كان تلاميذ الحميدى كاتبا مدققا ، ومؤرخا محققا ، كتب فى الفقه والحديث وعلم الأصول والأدب والأخلاق والتاريخ .. الخ . وقد كان من كثرة اجتهاده ينسخ بالليل فى الحر ، ويجلس فى اجانة ماء يتبرد به . وقد أعانتنا مؤلفاته على معرفة الكثير من أخبار المغرب والأندلس ، فكانت رواياته التاريخية مرجعا هاما لمن جاءوا بعده من المؤرخين . وكانت وفاة أبى عبد الله الحميدى ببغداد حوالى سنة ٤٨٨ هـ [١] .

ومن تتلمذ أيضا على ابن حزم الامام الوزير أبو محمد بن المغربى الذى صحبه سبعة أعوام ، وقرأ عليه معظم تصنيفاته . وقد ولد ابن المغربى سنة ٤٣٥ هـ ، واتصل بابن حــزم منذ

---

(١) سعيد الافغانى : « ابن حزم الاندلسى » ، دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ٣١٦ (وانظر أيضا محمد ابو زهرة : « ابن حزم ـ حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » ، ١٩٥٤ ، ص ٥١٨) .

حداثة عهده بالتعليم ، وقال فى ذلك : « صحبت الامام أبا محمد على بن حزم سبعة أعوام ، وسمعت منه جميع مصنفاته ، حاشا المجلد الأخير من كتاب « الفصل » ، وهو يشتمل على ستة مجلدات من الأصل الذى قرأنا منه ، فيكون الفائت نحو السدس . وقرأنا من كتابه « الايصال » أربعة مجلدات سنة ٤٥٦ هـ ، ولم يفتنى من تأليفاته شىء سوى ما ذكرته من الناقص ، وما لم أقرأه من كتاب « الايصال » وربما كان له شىء من تواليفه فى غير بلده فى المدة التى تجول فيها بشرق الأندلس فلم أسمعه ، ولى بجميع مصنفاته ومسموعاته اجازة منه مرات عديدة كثيرة ... الخ » [١] . وقد تنقل محمد بن أحمد ابن المغربى بين المشرق والمغرب دارسا ومدرسا ، وتتلمذ عليه الكثيرون فى الشام والعراق والحجاز ومصر ؛ ويقال انه توفى بمصر سنة ٤٩٣ هـ [٢] . وقد كان لابن حزم أيضا تلاميذ آخرون نذكر من بينهم على بن سعيد العبدرى الذى دافع عن المذهب الظاهرى ببغداد ، ومحمد بن سريج المقبرى الذى كان خاتمة من روى عنه [٣] . وكذلك عمل على نشر علم ابن حزم بالمشرق ولده أبو رافع ، كما روى عنه ابناه أبو أسامة يعقوب ،

---

(١) هذا النص من « ارشاد الاريب » أورده الأستاذ سعيد الافغانى بكتابه المشار اليه ص ٣٦/٣٧

(٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » ، جـ ١٢ ، ص ٢٥٢

(٣) المرجع السابق ، « وتذكرة الحفاظ » للذهبى .

وأبو سليمان المصعب . وممن تأثر أيضا بابن حزم الامام أبو بكر محمد بن محمد الوليد الطرطوشي (المتوفى سنة ٥٥١ هـ) ، وقد نشأ بالأندلس وأخذ عن ابن حزم ورحل الى المشرق حيث تلاقى مع بعض أئمة الشام وتناظر مع الكثير من فقهاء العراق .

ولكن الى جانب هؤلاء الذين تتلمذوا على ابن حزم وأخذوا عنه ، وعملوا على نشر مذهبه حيا وميتا ، ظهر أيضا لابن حزم — حتى بعد وفاته — خصوم كثيرون أخذوا على عاتقهم تفنيد مذهبه ، والكشف عن أباطيله ، والعمل على صرف الناس عنه ! وقد كان فى مقدمة هؤلاء الخصوم القاضى أبو بكر بن العربى (المتوفى سنة ٥٤٦ هـ) الذى ألف كتابين فى الرد على ابن حزم : كتاب « العواصم من القواصم » ، وكتاب « الدواهى والنواهى » . وقد جاء فى « تذكرة الحفاظ » نقلا عن أبى بكر بن العربى أنه قال : « .. وكان أول بدعة لقيت فى رحلتى القول بالباطن ، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخيف كان من بادية اشبيلية يعرف بابن حزم : نشأ وتعلق بمذهب الشافعى ، ثم انتسب الى داود ، ثم خلع الكل واستقل بنفسه وزعم أنه امام الأئمة ، يضع ويرفع ، ويحكم ويشرع ، وينسب الى دين الله ما ليس فيه ... وقد جاءنى رجل بجزء لابن حزم سماه « نكت الاسلام » فيه دواهى ، فجردت عليه نواهى ، وجاء آخر برسالة فى الاعتقاد ،

فنقضتها برسالة الغرة ، والأمر أفحش من أن ينتقض [1] » .
وورد أيضا فى كتاب « بغية الوعاة » أن أحد أسباط ابن حزم ، ألا وهو أحمد بن محمد بن حزم ألف فى الرد على الفقيه الأندلسى الكبير كتابا سماه « الزوائغ والدوامغ » تابع فيه أبا بكر بن العربى فى كتابه « الدواهى والنواهى » [2] .

ومهما كان من أمر تلك المساجلات العنيفة التى دارت بين أنصار ابن حزم وخصومه ، فقد سجل التاريخ لابن حزم أنه كان المفكر الموسوعى الكبير الذى استطاع أن يخلف لنا ثروة علمية هائلة فى المنطق ، والجدل ، والحديث ، والفقه ، والكلام ، والأدب ، والتاريخ ، وعلم النفس ، وغيرها من مناحى الثقافة . فلم تنحصر أهمية ابن حزم فى دفاعه عن المذهب الظاهرى ، أو نقده لأصحاب الفرق الاسلامية من معتزلة وأشاعرة وغيرهم ، بل لقد تجلت أهميته بصفة خاصة فى مقدرته الهائلة على الاحاطة بمختلف فروع الثقافة التى كانت سائدة فى عصره ، وفى دراساته الأخلاقية والنفسية التى أتاحت لنا الفرصة لفهم الكثير من أحوال مجتمعه . وقد يختلف النقاد فى الحكم على قيمة الآراء التى تحمس لها ابن حزم ، ولكنهم لن يختلفوا فى الحكم على قيمة مفكر عاش للعلم وحده بعقله العبقرى زهاء

---

(١) سعيد الافغانى : « ابن حزم الاندلسى » ، ص ١٤١ (**نقلا عن تذكرة** الحفاظ للذهبى) .

(٢) راجع مقدمة « جمهرة انساب العرب » للأستاذ عبد السلام محمد هارون ، ١٩٦٢ ، ص ٦

سبعة وثلاثين عاما ، وأظهر مقدرة عقلية فذة فى كل ما ألف ودوّن من مجلدات ورسائل . وسيكون علينا ــ فيما يلى ــ أن نحاول الالمام بجانب من هذا الانتاج الفكرى الهائل الذى توافر على تحقيقه ونشره ــ لحسن الحظ ــ طائفة من خيرة الباحثين فى العالم العربى .

الفصل الثالث

إنتاجه

قلنا ان ابن حزم الأندلسى كان من أنشط مفكرى الاسلام عموما ، والأندلس خصوصا ، حتى لقد كتب فى كل فرع من فروع الثقافة ، وترك لنا الكثير من المصنفات فى كل باب من أبواب المعرفة . وقد أجمع المؤرخون على أنه كان أكثر علماء الأندلس تأليفا وتصنيفا ، فقال صاعد الأندلسى متعجبا : « أخبرنى ابنه الفضل المكنى أبا رافع : اجتمع عندى بخط أبى من تواليفه فى الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين ، نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة . وهذا شىء ما علمناه من أحد ممن كان فى دولة الاسلام قبله ، الا لأبى جعفر بن جرير الطبرى : فانه أكثر أهل الاسلام تأليفا ... » وقد نقل هذا الخبر أيضا عن صاعد الأندلسى عبد الواحد المراكشى فى كتابه « المعجب » ، كما أيده معاصرو بن حزم من أمثال أبى مروان بن حيان وبعض تلاميذه من أمثال الحميدى وغيره . ولكن ، على حين كان معظم مؤلفات ابن جرير الطبرى فى الأخبار والتاريخ ،

والتفسير والحديث ، نجد أن جانبا غير قليل من مؤلفات ابن حزم الأندلسى قد اشتمل على المجادلة فى الملل والنحل ، ومناقشة عقائد الفرق الاسلامية ، والكتابة فى المنطق والفلسفة ، فضلا عن عنايته بدراسة علم اللسان والبلاغة والشعر والخطابة وغيرها [1] ، مما حدا بالبعض الى القول بأن منزلة أبى جعفر بن جرير الطبرى لا تسمو الى منزلة أبى محمد على بن حزم ، على الرغم من أن الطبرى كان أكثر أهل الاسلام تأليفا [2] . فاذا أضفنا الى ذلك ما انطوى عليه أسلوب ابن حزم من بلاغة وحسن بيان ، أمكننا أن نقول مع البعض ان ابن حزم هو « جاحظ الأندلس بلا منازع [3] » .

ولو أننا جعلنا معيار الثقافة هو « الكيف » لا « الكم » ، لكان فى وسعنا أن نقول ان لابن حزم فى مضمار الثقافة منزلة رفيعة قد لا يرقى اليها أى مفكر آخر من أبناء عصره : فنحن نجد لديه عقلية منطقية مرتبة ، تحسن تقديم المقدمات وانتاج النتائج ، وتنفر من الحشو واللغو والاستطراد ، وتعرف كيف تسير فى عرض موضوعها بطريقة منهجية منظمة . وهذا الطابع المنهجى الواضح الذى اتسمت به الغالبية العظمى من كتابات

---

(١) المقرى : « نفح الطيب » ج ٦ ، ص ٢٠٤ ، عبد الواحد المراكشى : « المعجب » ص ٤٧

(٢) محمد أبو زهرة : « ابن حزم : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٤ ، ص ٦٤/٦٥

(٣) سعيد الافغانى : « ابن حزم الأندلسى ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة » دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ٤٨

ابن حزم يدلنا على تأثره الشديد بالدراسة المنطقية التى توافر عليها ، كما يظهرنا على عنايته البالغة بتبويب موضوعاته وتيسير قراءتها على جمهور قرائه . والظاهر أن دراية ابن حزم بأصول الجدل قد أكسبته دقة منطقيــة وصرامة عقلية قلما تجد لهما نظيراً عند غيره من مفكرى عصره ، فضلا عن أن اهتمامه بالتعليم ونشر آرائه بين طائفة من التلاميذ ، قد هيأ له منهجا تربويا ، دعامته التنظيم والتسلسل المنطقى . وحتى حين يكتب ابن حزم عن الحب ، فانه لا يطلق لقلمه العنان ، على نحو ما يفعل الأدباء والشعراء ، بل هو يبدأ بشرح طريقته فى البحث ، وتقســيم موضوعه الى أبواب ، فيحدد لنفسه منذ البداية منهجا يصطنعه فى كل دراســته ، ويبين للقارىء فى صــدر رسالته جوانب الموضوع الذى سيعرض له بالبحث .

صحيح أن هناك فارقا واضحا بين أسلوب ابن حزم فى مؤلفاته الأدبية وأسلوبه فى كتاباته العلمية ، ولكننا نلاحظ مع ذلك أن كل انتاج ابن حزم ، أدبيا كان أم علميا ، قد اتسم بطابع الدقة والتنظيم ومراعاة مقتضى الحال . وهو حين يستبيح لنفسه ــ فى بعض كتبه الأدبية ــ الاستطراد أو الخروج عن الموضوع ، فانه ينبه القارىء الى ذلك ، وكأنما هو يعتذر اليه عن مثل هذا الاسترسال الذى يضطره اليه تداعى الخواطر ، فيقول له (مثلا) فى معرض الحديث عن صفة الوفاء فى الحب : « .. وبالوفاء أيضا أفتخر فى قصيدة لى طويلة أوردتها ، وان كان أكثرها ليس من جنس الكتاب ، وكان سبب قولى لها

(كذا وكذا) .. الخ [1] » . وهو حين يتحدث أيضا عن الرقابة والنميمة فى الحب ، فانه ينتقل الى الحديث عن رذيلة الكذب بصفة عامة ، على اعتبار أن النميمة فرع من فروع الكذب ، فيقول : « .. ولا بد أن أورد ما يشبه ما نحن فيه ، وان كان خارجا منه ، وهو شيء فى بيان التنقيل والنمائم ، فالكلام يدعو بعضه بعضا كما شرطنا فى أول الرسالة [2] » .

وهو حين يحدثنا فى باب قبح المعصية عن الهوى والشهوة والغواية وما الى ذلك ، فانه يسرد علينا بعض حالات انقلبت فيها المودة الى عداوة ، وبعض حالات أخرى استحالت فيها الصلة الطاهرة الى علاقة آثمة ، ولكنه لا يلبث أن يفطن الى ما قد يكون فى هـذه الروايات من استطراد أو استرسال فيقول : « وهذان الفصلان وان لم يكونا من جنس الباب ، فانهما شاهدان على ما يقود اليه الهوى من الهلاك الحاضر الظاهر .. الخ [3] » . والأمثلة عديدة على دقة ابن حزم فى تحديد نطاق موضوعه ، وحرصه على التزام حدوده ، واهتمامه بمراعاة التسلسل المنطقى والانتقال من المقدمات الى النتائج ، فى سائر كتاباته .

وليس أدل على دقة ابن حزم فى كتاباته العلمية من حرصه على تحديد معانى الألفاظ ، تجنبا للشغب والالتباس فى الجدل

(١) ابن حزم « طوق الحمامة فى الالفة والالاف » ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٨٢
(٢) المرجع السابق : ص ٥٥
(٣) المرجع السابق : ص ١٣٤

والنقاش ، كما فعل مثلا فى الجزء الأول من كتـابه الضخم المسمّى باسم : « الاحكام فى أصول الأحكام » . فنحن نجده ينص فى الباب الخامس من هذا الكتاب على « الألفاظ الدائرة بين أهل النظر » ، مثل الحد ، والرسم ، والعلم ، والاعتقاد ، والبرهان ، والدليـل ، والحجة ، والاسـتدلال ، والدالة ، والاقناع ، والشغب ، والتقليد ، والبيان ، والابانة ، والتبيين ، والصدق ، والحق ، والباطل ، والكذب ، والأصل ، والفرع ، والمعلوم ، والنص ، والتأويل ، والعموم ، والخصوص .. الخ ، لكى يقدم لنا تعريفاً دقيقا لكل لفظة من هذه الألفاظ ، مميّزاً معناها على حقيقتها ، حتى لا تقع الأسماء على غير مسمياتها . وهو يذكّرنا فى هذا الصدد بما سبق له قوله فى مؤلّفه المنطقى المسمّى باسم « التقريب لحدّ المنطق » فيقول مثلا فى تعريف « العلم » : « هو تيقن الشيء على ما هو عليه : اما عن برهان ضرورى موصّل الى تيقنه كذلك ، اما أول بالحس أو ببديهة العقل ، واما حادث عن أول على ما بينّا فى كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة الى أول العقل أو الحس ، اما من قرب واما من بعد ... الخ . »[1] . بل ان ابن حزم ليذهب الى حد أبعد من ذلك ، فيسبق أصحاب المنطق الوضعى الحديث الى الكلام عن معانى الحروف ، ويعرض بالتفصيل لتحديد دلالات « واو العطـف » ، و « الفـاء » ، و « ثم » ، و « أو » ،

(1) ابن حزم : « الاحكام فى أصول الاحكام » ، الجزء الاول ، ١٣٤٥ تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، ص ٣٦

و « من » ، و « الى » ، و » الباء « ... الخ ، مبيِّنا لنا حكم كل حرف من هذه الحروف ، وموضـــعه فى الخبر حسب رتبة الكلام [1] .

وعلى الرغم من أن مفكرنا الأندلسى الكبير كان غــزير التأليف ، فاننا لا نجد بين مؤلفاته جميعاً كتاباً واحداً لم يبدأه بتحديد موضوع بحثه ، وتعيين خطته فى الدراسة ، والنص على الهدف الذى قصد اليه من وراء تأليفه . فلم يكن ابن حزم يكتب لمجرد الكتابة ، أو رغبة منه فى التباهى بعلمه ، أو ليقال انه عالم كتب مئات الكتب والرسائل ، وانما كان يكتب مبتغياً بعلمه وجه الله تعالى ، قاصداً من وراء كتاباته تحقيق أكبر نفع ممكن لطالبى المعرفة من مواطنيه . فهو حين يقـــدم لنا مثلا كتابه الضـــخم المسمّى باسم « الفِصَـــل فى الملل والأهواء والنحل » ينص فى مقدمة هذا الكتاب على الغرض الذى من أجله تعرض لدراسة الديانات والملل فيقول : « ان كثيراً من الناس كتبوا فى افتراق الناس فى دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً : فبعضهم أطال وأسهب وأكثر وهجر واستعمل الأغاليط والشغب ، فكان ذلك شاغلا عن الفهم ، قاطعاً دون العلم ؛ وبعض" حذف وقصر وقلل واختصر وأضرب عن كثير من قوى" معارضات أصحاب المقالات ، فكان فى ذلك غير منصف لنفسه فى أن يرضى لها بالغبن فى الابانة ، وظالما لخصمه فى أن لم يوفه

(١) المرجع السابق : الجزء الاول ، ص ٥١ – ٥٢

حق اعتراضه ، وباخساً حق من قرأ كتابه ، اذ لم يغنه عن غيره . وكلهم ... عقّد كلامه تعقيداً يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم ، وحلّق على المعانى من بعد ، حتى صار ينسى آخر كلامه أوّله ، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم ، فكان هذا منهم غير محمود فى عاجله وآجله . » [1] ، وهذه المقدمة تدلنا بوضوح على أن ابن حزم لم يتقدم على الكتابة فى علم الأديان المقارن ، أو فى تاريخ الديانات والملل ، الا لأنه أدرك ما فى الدراسات التى قام بها السابقون عليه (فى هذا المضمار) من نقص ، وتعمية ، وغموض ، فهو يأخذ على عاتقه معاودة البحث فيما فاتهم أو غاب عنهم أو خفى عليهم ، محدّداً لنفسه منذ البداية منهجاً عقلياً دقيقاً ، واضعاً نصب عينيه مبدأ التزام الوضوح ، واجتناب التعقيد ، واستيفاء حجج الخصوم .

ولعل من هذا القبيل أيضاً ما فعله ابن حزم حينما تصدى للرد على ابن النغريلة اليهودى الذى كان قد ألف كتاباً فى بيان تناقض كلام الله عز وجل فى القرآن ، فاننا لا نجده يقتصر على مهاجمة الرجل بكل مقذع من السباب والشتائم ، بل نراه يروى لنا اعتراضاته واحداً بعد الآخر ، مورداً نص كلامه فى كثير من الأحيان ، ملخصاً حججه تلخيصا منصفاً عادلا فى معظم الأحيان . وهو يحدثنا فى مقدمة رسالته عن الجهد الذى بذله فى سبيل الحصول على نسخة من كتاب هذا الرجل اليهودى ،

---

(1) ابن حزم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، الجزء الاول ، ص ٢

فيقول : « ... فأظفرني القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين ، فانتسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد عن هذا الرذل الجاهل ، وبادرت الى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله وقوته ... » [1] . وأما في كتاب « التلخيص لوجوه التخليص » ، فاننا نجد ابن حزم ينص على أنه لم يكتب هذه الرسالة الا للرد على ما وُجّه اليه من أسئلة ، مع اعترافه في الوقت نفسه بقيمة تلك الأسئلة ، وجدوى الرد عليها . وهذا ما عبر عنه بقوله : « ورأيت المسائل التي سألتم عنها ، فوجدتها مسائل لا يستغني عنها من له أقل اهتمام بدينه عن البحث عنها والوقوف عليها . ولقد أجدتم السؤال ، وأنا أسأل الله تعالى (أن) يوفق لاصابة الجواب عنه يا رب العالمين . ورأيتكم سألتم في بعض تلك المسائل بألفاظ شتى والمعنى واحد ، فنصصت ألفاظكم فيها ، لتقفوا على ذلك ان شاء الله تعالى . » [2] . وهكذا نجد أن معظم مؤلفات ابن حزم قد صدرت عن ضرورة أوجبت كتابتها ، أو حاجة دعت الى القيام بتحريرها .

ولو أننا أردنا الآن أن نحصر مؤلفات ابن حزم المطبوعة وغير المطبوعة ، لكان علينا أولا أن نقوم بعمل تصنيف دقيق لها ، بالرجوع الى أهم المصادر العربية التي نص أصحابها على أسماء كتبه ، مع الاعتماد على اشارته هو نفسه في تضاعيف أحاديثه المختلفة . وربما كان في وسعنا أن نصنف مؤلفاته

---

(١) « الرد على ابن النغريلة اليهودي » ، ١٩٦٠ ، ص ٤٧

(٢) « رسالة التلخيص لوجوه التخليص » ، ص ١٤٠

العديدة الى أربعة أنواع : أولا : دراسات فلسفية وكلامية ، وثانيا : دراسات فقهية وشرعية ، وثالثا : دراسات تاريخية وسياسية ، وأخيراً : دراسات خلقية ونفسية . وقد استبعدنا من هذا التصنيف الجانب الأدبى الصرف من انتاج ابن حزم ، وما قد يكون له من قصائد يمكن جمعها فى ديوان مستقل [1] ، على اعتبار أن هذا الانتاج الأدبى لا يدخل فى مضمار الدراسات العلميــة والأبحاث الفلســفية بمعناها الدقيــق ... وقد قال أبو مروان بن حيان فى معرض الحديث عن علم ابن حزم انه كان حامل فنون عدة : فمن حديث الى فقه ، ومن جدل الى نسب ، ومن تاريخ الى ما يتعلق بأذيال الأدب ، مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ... الخ . [2] ، ثم حاول ابن حيان حصر هذه الكتب ، فراح يقول : « ولهــذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم ، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الاسلام مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات فى ذلك معروفة ، من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمى الفصــل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصــادع

---

(١) كان الاستاذ ممدوح حقى قد وعد فى ختام التحقيق الذى قام به لكتاب « حجــة الوداع » لابن حزم (دمشق ، ١٩٥٩) بنشر « ديوان ابن حزم » ، ولكننا لم نتمكن من العثور على هذا الديوان (ان كان قد نشر بالفعل) . وهنالك جانب كبير من أشعار ابن حزم فى كتاب « الصلة » لابن بشكوال (وهو مطبوع بمدريد ، سنة ١٨٨٢ م) ، كما أورد ابن حزم نفسه الكثير منها فى رسالته : «طوق الحمامة » .

(٢) ياقوت الرومى : « معجم الأدباء » جـ ١٢ ، ص ٢٤٧

والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، والرد على من قال بالتقليد ، وله كتاب فى شرح حديث الموطأ ، والكلام على مسائله ، وله كتاب الجامع فى صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها ، واجتلاب أكمل ألفاظها وأصح معانيها ، وكتاب التلخيص والتخليص فى المسائل النظرية وفروعها التى لا نص عليها فى الكتاب ولا الحديث ، وكتاب منتقى الاجماع ، وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف ، وكتاب الامامة والسياسة فى قسم سير الخلفاء ومراتبها ، والندب والواجب منها ، وكتابه أخلاق النفس ، وكتابه الكبير المعروف بالايصال الى فهم كتاب الخصال ، وكتاب كشف الالباس ، بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ، الى تواليف غيرها ، ورسائل فى معان شتى كثير عددها » [١] .

ولكن هذه القائمة الطويلة التى ذكرها المؤرخ ابن حيان لا تستوعب كل أسماء كتب ابن حزم التى وصل الينا علمها ، فقد أضاف اليها الحميدى فى « جذوة المقتبس » ، وصاعد الأندلسى فى « طبقات الأمم » ، والذهبى فى «تذكرة الحفاظ» ، والقفطى فى « أخبار الحكماء » ، والمراكشى فى « المعجب » ، وابن حجر فى « لسان الميزان » (وغيرهم) ، أسماء أخرى كثيرة لم ينص عليها ابن حيان ولا ياقوت الرومى فى « معجم الأدباء » . وقد حاول الأستاذ سعيد الأفغانى حصر أسماء هذه الكتب فى المقدمة الطويلة القيمة التى كتبها سنة ١٩٤٠

---

(١) المرجع السابق : جـ ١٢ ، ص ٢٥١

لنشرته الدقيقة لرسالة ابن حزم فى « المفاضلة بين الصحابة » .
كما اهتم أيضاً الدكتور احسان عباس فى مقدمة التحقيق الذى نشره لكتاب « الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى » بالنص على أسماء كتب ابن حزم غير المنشورة (والمفقودة) بالاستناد الى الكثير من المصادر العربية والأجنبية . وفى استطاعة القارىء الرجوع الى احدى هاتين الدراستين ، أو الى التقديم الذى كتبه الأستاذ عبد السلام هارون لكتاب ابن حزم المسمّى باسم « جمهرة أنساب العرب » (سنة ١٩٦٢) من أجل الوقوف على أهم أسماء كتب ابن حزم المنشورة والمخطوطة والمفقودة ...

وأما عن دراسات ابن حزم الفلسفية والكلامية ، فربما كان أهمها كتابه « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » الذى توافر على تحقيقه ونشره والتقديم له الأستاذ الدكتور احسان عباس ، وسنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد عند التعرض لدراسة ابن حزم المنطقى (فى الفصل الأول من الباب الثانى من كتابنا هذا) . وحسبنا هنا أن نشير الى أهمية هذا الكتاب بوصفه مختصراً مبسطا للمنطق الأرسططالى ، استخدم فيه ابن حزم من الألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ما جعل منه محاولة تعليمية جديدة لتقريب المنطق الى أذهان غير المتخصصين من القراء . ولكن الكثير من المؤرخين قد انتقدوا هذا الكتاب ، فقال فيه (مثلا) صاعد الأندلسى : « بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف أرسطوطاليس

واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه ، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بيّن السقط [1] » .. وسيكون علينا من بعد أن نناقش أمثال هذه الآراء ، فى ضوء دراستنا لمضمون الكتاب ، مع بيان ما قد يكون ابن حزم قد وقع فيه من أخطاء عند عرضه لأهم آراء أرسطو فى المنطق الصورى . ولابن حزم أيضا — فى مضمار الدراسات الفلسفية — رسالة صغيرة تحدث فيها عن « مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض » ، وهى منشورة ضمن « رسائل ابن حزم » التى حققها الأستاذ الدكتور احسان عباس (سنة ١٩٥٤) . وهذه الرسالة تدخل فى باب « تقسيم العلوم » ، وهى تنطوى على تحديد دقيق لموضوع كل علم ، بما فى ذلك علوم الأوائل ، وعلوم الفقه والحديث ، والكلام ، والأنساب ، وعلم الأخبار ، وعلوم اللغة واللسان .. الخ . وأما الرسالة المنشورة ضمن مجموعة « الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى » بتحقيق الدكتور احسان عباس أيضا (القاهرة سنة ١٩٦٠) بعنوان : « الرد على الكندى الفيلسوف » فهى فى نظرنا لابن حزم آخر ، لأنها لا تكاد تمت بصلة الى آرائه المعروفة ، فضلا عن أن أحدا لم يشر الى كتاب لفيلسوفنا الأندلسى بهذا الاسم . وأما الكتاب الذى ينتسب عادة الى

(1) صاعد الأندلسى : « طبقات الأمم » ص ١١٨ (والقفطى : « أخبار الحكماء » ، ص ١٥٦) .

أبي محمد على بن حزم بهذا الاسم فهو كتاب « التحقيق فى نقد زكريا الرازى فى كتابه العلم الالهى » ، وهو كتاب أشار اليه ابن حزم نفسه فى كتابه « الفصل » (الجزء الأول ، ص ٣) حين قال : « .. وهو قول يؤثر عن محمـــد بن زكريا الرازى الطبيب ولنا عليه فيه كتاب مفرد فى نقض كتابه فى ذلك وهو المعروف بالعلم الالهى » . ولابن حزم أيضا كتاب فى أسماء الله تعالى أشار اليه الامام الغزالى حين قال : « وجدت فى أسماء الله تعالى كتابا لأبى محمد بن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه [1] » . وقد أشار الى هـــذا الكتاب كل من الذهبى فى « تذكرة الحفاظ » والمقرى فى « نفح الطيب » ، ولكنه ـــ مع الأسف ـــ لم يصلنا . ولما كانت الصلة وثيقة بين الفلسفة وعلم الكلام ، فربما كان فى وسعنا أن ندخل فى عداد كتب ابن حزم الفلسفية كتابه الضخم المسمى باسم « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » وهو الكتاب الذى ضمنه الكثير من رسائله المتفرقة فى مناقشة اليهود والنصارى ، وأصحاب الفرق الاسلامية من أمثال المرجئة والمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج .. الخ . وكثير من الكتب التى ينسبها المؤرخون الى ابن حزم متضمنة فى هذا المجلد الكبير ، مثل رسالته فى الكلام على تحريف اليهود والنصـــارى للتوراة والانجيل ، وكتابه « النصـــائح

---

(١) المقرى : « نفح الطيب » ، الجزء الأول ، ص ٣٦٥ (وانظر أيضا تصدير الدكتور احسان عباس لكتاب « الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى » ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٤) .

المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية ، من أقوال أهل البدع : المعتزلة والخوارج والمرجية والشيع » ، ورسالته فى « المفاضلة بين الصحابة » ... الخ .

وأما عن دراسات ابن حزم الفقهيـــة والشرعية فانها تمثل الجانب الأكبر من انتاجه المطبوع ، وقد ظهر منها حتى الآن كتاب « الاحكام فى أصول الأحكام » فى مجلدين كبيرين (من ثمانية أجزاء) نشرا بتحقيق المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر (من سنة ١٣٤٥ هـ الى سنة ١٣٤٨) وكتاب المحلّى بالآثار فى شرح المجلّى بالاختصار » ، وقد طبع لأول مرة بتحقيق الشيخين أحمد محمد شاكر ، وعبد الرحمن الجزيرى ، وأتمه محمد منير الدمشقى فى ١١ مجلداً . وقد روى الذهبى فى كتابه « تذكرة الحفاظ » عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال : « ما رأيت فى كتب الاسلام فى العلم مثل « المحلّى لابن حزم » و « المغنى » للشيخ الموفق » ؛ وكتاب « النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين » الذى نشره وقدم له الامام الكوثرى باسم كتاب « النبذ » ؛ وكتاب « ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » الذى حققه ونشره وقدم له الأستاذ سعيد الأفغانى سنة ١٣٧٩ هـ بمطبعة جامعة دمشق ؛ وكتاب « الناسخ والمنسوخ » الذى طبع على هامش تفسير الجلالين بالقاهرة سنة ١٣٠٨ هـ ، سنة ١٣٢١ (وان كان يبدو أنه لابن حـــزم آخر فيما يقـــول البعض) ، وكتاب « نكت الاسلام » الذى نشر وترجم الى اللغة الاسبانية فى غرناطة

سنة ١٩١١ ، وأخيراً رسالة : « التلخيص لوجوه التخليص » و « رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف » ، وقد نشرهما الدكتور احسان عباس سنة ١٩٦٠ ضمن مجموعة « الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى » .

وأما كتب ابن حزم الفقهية والشرعية التى ما زالت مخطوطة ، أو التى ما زالت مفقودة ، فهى كثيرة نذكر من بينها : كتاب « الايصال الى فهم الخصال ، الجامعة لجمل شرائع الاسلام ، فى الواجب والحلال والحرام ، والسنة والاجماع » (فى أربعة وعشرين مجلداً) ، وكتاب « الجامع فى صحيح الحديث ، باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها ، واجتلاب أكمل ألفاظها ، وأصح معانيها ، وكتاب « كشف الالتباس ، لما بين الظاهرية وأصحاب القياس » ، وكتاب « المجلّى » وهو المتن الذى عمل عليه شرحا سماه بالمحلّى (وقد مر بنا فيما سبق) ، و « كتاب فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعى جمهرة العلماء ، وما انفرد به كل واحد ولم يسبق الى مثاله » ، وقد أشار اليه ابن حزم نفسه فى المحلى عند حديثه عن الفرائض ، كما نص عليه الذهبى فى « تذكرة الحفاظ » ، وكتاب « شرح أحاديث الموطأ » ، وكتاب « الأصول والفروع » ، وكتاب « الصادع والرادع على من كفّر أهل التأويل من فرق المسلمين ، والرد على من قال بالتقليد » ... الخ . وقد يكون

هناك تداخل بين أسماء بعض هذه الكتب ، ولكن من المؤكد أن لابن حزم كتبا أخرى كثيرة فى الفقــه ما زالت مطوية لم تنكشف عنها صدور المكتبات [1] .

وأما القسم الثالث من أقسام مؤلفات ابن حــزم ، فهو دراساته التاريخية والسياســية التى تمثل جانبا غير قليل من اتجاهه العلمى . وقد ظهر منها كتاب « جوامع السيرة » بالقاهرة سنة ١٩٥٦ ، حققه الأستاذان الدكتور احسان عباس والدكتور ناصر الدين الأسد ، وراجعه الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر . وقد ألحق الناشران بهذا المجلد خمس رسائل أخرى هامة لابن حزم هى « القــراءات المشهورة فى الأمصار » ، و « أسماء الصحابة الرواة » و «أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم»، و « جمل فتوح الاسلام » ، و « أسماء الخلفاء والولاة » . ويدخل فى هذا الباب أيضا كتاب « جمهرة أنساب العرب » الذى نشره لأول مرة المستشرق الفرنسى ليفى پروفنسال ، ثم أعيد نشره بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون بدار المعارف سنة ١٩٦٢ . وهذا الكتاب لا يقتصر على ذكر أنساب العرب ، بل هو يتعرض أيضا للكلام على مفاخرة عدنان وقحطان ،

---

(١) انظر مقدمة الدكتور احسان عباس لكتاب « الرد على ابن النغريلة اليهودى » ، ١٩٦٠ ، ص ٣ – ٦ ، وتقديم الأستاذ عبد السلام هارون لكتاب « جمهرة أنساب العرب » ، ١٩٦٢ ، ص ٩ – ١٢ وانظر أيضا مقدمة « رسائل ابن حزم » للدكتور احسان عباس ، مكتبة الخانجى من ص ا الى ى .

ويتناول بالبحث جمهرة نسب البربر ، ونسب بنى اسرائيل ، وأنساب ملوك الفرس ــ ولابن حزم أيضا رسالة تسمى « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » نشرها لأول مرة الأستاذ زَيتبولند سنة ١٩١١ فى مجلة الدراسات التاريخية بغرناطة ، ثم أعاد نشرها بالاستناد الى نسخة أخرى جديدة أكمل وأضبط الأستاذ الدكتور شوقى ضيف بمجلة « كلية الآداب» (جامعة القاهرة) سنة ١٩٥١ [1] . ولهذه الرسالة أهمية تاريخية كبرى لأنها مرجع هام لكل من يريد أن يدرس نظام الخلافة الاسلامية ، فضلا عن أنها تحتوى على الكثير من الأخبار الشخصية والسياسية عن الخلفاء حتى عصر ابن حزم . وقد نشر الأستاذ ممدوح حقى بدار اليقظة العربية بدمشق سنة ١٩٥٩ رسالة صغيرة لابن حزم بعنوان « حجة الوداع » قدم لها بمقدمة قيمة ، شرح فيها أهمية هذه الرسالة ، كما ختمها بتذييل مفيد عن « المذهب الظاهرى » بصفة عامة . وقد سبق لنا أن أشرنا الى رسالة ابن حزم فى « المفاضلة بين الصحابة » ، وهى الرسالة المتضمنة فى كتاب « الفصل » ، وقد نشرها مستقلة الأستاذ سعيد الأفغانى بدمشق عام ١٩٤٠ . ولابن حزم أيضا رسالة فى « فضل الأندلس » أوردها المقرى بتمامها فى كتابه « نفح الطيب » (الجزء الثانى ، ص ١٢٥ ــ ١٢٨) ، وهى بمثابة دائرة

---

(١) راجع مقدمة الدكتور شوقى ضيف لهذه الرسالة : مجلة كلية الآداب ، المجلد ١٣ ، الجزء الثانى ، ديسمبر سنة ١٩٥١ ، ص ٤١ ــ ٤٦

معارف كاملة لعلماء الأندلس ومؤلفاتهم وعلومهم ، وقد كتبها ابن حزم ليفاخر بها المشرق كله ، ولكنها فى الوقت نفسه فهرس لمعـارف الأندلسيين وتصنيف لعلمـاء الأندلس حتى تاريخ كتابتها [١] .

وأما كتب ابن حزم التاريخية والسياسية التى لم تنشر فهى عديدة نذكر من بينها كتاب « الامامة والسياسة فى قسم سير الخلفاء ومراتبها ، والندب والواجب منها » ، وقد سماه المقرى « الامامة والخلافة » ، وكتاب « ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس » الذى نص عليه الحميدى فى « جذوة المقتبس » (ص ١٦٨) ، وكتاب « الفضائح » الذى نسبه ياقوت الى ابن حزم فى « معجم البلدان » وقال انه تحدث فيه عن مخازى البربر وفضائح ملوكهم ... الخ . هذا الى أننا نجد فى تضاعيف رسالة ابن حزم المسماة باسم : « التلخيص لوجوه التخليص » وصفا تاريخيا مشوقا للكثير من أحوال الأندلس فى عصره ، ونقداً لاذعا لمجتمع الطوائف (حتى قبل تدهوره وانحطاطه) ، مما يدلنا على أن روح المؤرخ لم تكن روحا دخيلة على ابن حزم ، بل كانت صفة أساسية من صفاته .

وأما القسم الأخير من مؤلفات ابن حـزم فهو دراساته الخلقية والنفسية التى لم يصلنا منها ــ مع الأسف ــ سوى كتابين ، ألا وهما : « طوق الحمامة فى الألفة والألاف » (وقد

---

(١) سعيد الأفغـانى : « ابن حزم الاندلسى ورسـالته فى المفاضلة بين الصحابة » ، ١٩٤٠ ، ص ٤٤ ــ ٤٥

طبع هذا الكتاب لأول مرة بليدن سنة ١٩١٤ مع مقدمة فرنسية للدكتور پتروف الأستاذ بجامعة بطرسبرج ، ثم أعيد طبعه بدمشق سنة ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م مع مقدمة للأستاذ محمد البزم ، وظهرت منه طبعة حديثة بالقاهرة سنة ١٩٥٩ م بتحقيق الأستاذ حسن كامل الصيرفى ، وتقديم الأستاذ ابراهيم الابيارى ، وأعيد نشر هذه الطبعة بالقاهرة سنة ١٩٦٤ م — ١٣٨٣ هـ) [١] ؛ و « رسالة فى مداواة النفوس ، وتهذيب الأخلاق والزهد فى الرذائل » (وقد طبعت عدة مرات بدمشق والقاهرة ، وظهرت ضمن « رسائل ابن حزم » التى حققها الدكتور احسان عباس ، ١٩٥٤) . ويظهر أن ابن حزم قد كتب رسائل أخرى عديدة فى الأخلاق فتقيدت ضمن ما ضاع من كتبه : فاننا نجد مؤرخى سيرته ينسبون اليه كتبا أخرى فى الأخلاق مثل « الأخلاق والسير » ، و « أخلاق النفس » ... الخ . ولكن بعض المؤرخين يميلون الى القول بأن « رسالة الأخلاق والسير » هى بعينها رسالة « مداواة النفوس » ، وهى أيضا « حِكَم ابن حزم » التى نص عليها آخرون . ومهما يكن من شىء ، فاننا حتى لو افترضنا أن ابن حزم لم يكتب فى مجال الدراسات النفسية والخلقية سوى رسالتى : « طوق الحمامة » و « مداواة النفوس » ، لكان

---

(١) ترجم هذا الكتاب الى الانجليزية (بقلم نيكل) ، والى الاسبانية (بقلم غومس) ، والى الروسية (بقلم ا. ساليه) .

هذان العملان وحدهما كفيلين بتخليد اسمه بين كبار العلماء من رجالات الأخلاق وعلم النفس . والمتأمل فى هاتين الرسالتين ، يلاحظ أن ابن حزم كان ملماً بالكثير من النظريات اليونانية فى النفس والأخلاق ، فضلا عن أنه كان على علم غير قليل بحكمة الفرس والهند . ولكن المفكر الأندلسى الكبير لم يقتصر على هذه المعارف النظرية ، بل هو قد اعتمد أيضا على تجربته ، فجاءت دراساته النفسية والخلقية دراسات تحليلية عميقة نبعت من صميم خبراته المتعاشة ، وصدرت عن حكمة عملية طويلة الأمد . فاذا أضفنا الى ذلك أن «رسالة الأخلاق» – فيما قال البعض – قد كانت عملا متأخراً كتبه ابن حزم فى آخر حياته ، أمكننا أن ندرك مدى نضج « التجربة » التى استند اليها فيلسوفنا فى كتابة دراساته النفسية والأخلاقية . ولم يقتصر ابن حزم فى تقريره للمبادىء الخلقية على الركون الى العقل والتجربة ، بل هو قد استند أيضا الى الأصول الدينية ، فحاول تأييد أحكام العقل ببعض النصوص الدينية ، وعمد الى تزكية القضايا العقلية والتجريبية ببعض قصص القرآن [1] .

وان الحديث ليطول بنا لو شئنا أن نستوعب كل مصنفات ابن حزم ، بما فيها رسائله الأدبية وآثاره الشعرية ، فحسبنا أن نكون قد أعطينا القارىء صورة عامة مجملة لأهم دراسات مفكرنا العربى الكبير فى ميادين المنطق ، والفلسفة ، والكلام ،

---

(١) محمد أبو زهرة : « ابن حزم – حياته وعصره – آراؤه وفقهه » ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٤ ، ص ١٥٩

والفقه ، والحديث ، والأنساب ، وعلم التاريخ ، والأخلاق ، وعلم النفس ... وأما أسلوب ابن حزم ــ فى كل هذه المؤلفات والمصنفات ــ فهو أسلوب المفكر الدقيق العميق الذى يجعل من اللغة أداة طيّعة للتعبير عن أفكاره ومعانيه ، دون لغو أو حشو ، ودون استطراد أو خروج عن الموضوع . وقد استطاع ابن حزم أن يعبر عن أدق خلجات النفس ، وأرق أحاسيس الشعور ، بلغة أنيقة رشيقة ، فكان الأديب الشاعر الذى يصف للناس خبراته المتعَاشة ، دون تكلف أو افتعال ، وينقل اليهم عواطفه ومشاعره ، دون مبالغة أو اغراق فى الخيال ! وسيكون علينا فيما يلى أن ندرس شخصية ابن حزم ، حتى ندرك الى أى حد كان أسلوبه انعكاسا لشخصيته .

الفصل الرابع

شخصيته

حينما يتحدث علمــاء النفس عن « الشخصية » ، فانهم يعنون بها فى العادة مجموع الصفات الجسمانية ، والوجدانية ، والعقلية ، والخلقية ، على نحو ما تتفاعل وتتكامل فى شخص معين يحيا فى بيئة اجتماعية معينة . وعلى الرغم من اختلاف علماء النفس فى فهم دور كل من الوراثة والبيئة فى تكوين الشخصية ، فانهم مجمعون — أو شبه مجمعين — على القول بأن ثمة مقومات ثلاثة رئيسية تدخل فى بناء الشخصـية ، ألا وهى عامل الذكاء أو المقدرة العقلية ، وعامل الاتزان العاطفى أو انتظام العمليـات الانفعالية ، وعامل البُعـد الاجتماعى للفرد ، سواء أكان ذلك بالانطواء أم بالانبساط . فالشخصية انما تمثل تلك الوحدة العضوية أو ذلك النظام الأساسى الذى يؤلف بين شتى وظائف السلوك الفردى (بما فيها وظيفة التفكير المجـرد ، ووظيفـة الكلام ، ووظيفـة الادراك ، ووظيفة الحركة ... الخ) . ولا شك أن فهم هذه الوحدة العضوية أو ذلك النظام الأساسى يقتضى من الباحث الالمـام بالكثير من مظاهر النشاط النفسى التى يقوم بها الشخص فى البيئة العادية

التى يحيا بين ظهرانيها . وحينما يتسنى للباحث الوصول الى ادراك العلاقات القائمة بين شتى هذه المظاهر ، فهنالك قد يكون فى وسعه التحدث عن شخصية صاحبها بشىء من الدقة . ولئن كان ابن حزم ــ لحسن الحظ ــ قد زودنا بالكثير من المعلومات الدقيقة عن طفولته ، ونوع التربية التى تلقاها ، والطابع العام للبيئة التى نشأ فيها ، الا أن هذه المعلومات الهامة قد لا تكون كافية لتكوين صورة علمية دقيقة لشخصية امامنا الأندلسى الكبير . فاذا أضفنا الى ذلك أن دراسة الشخصية ــ اليوم ــ قد أصبحت دراسة تجريبية تقوم على طرق خاصة فى القياس ، وأساليب دقيقة فى التحليل الاحصائى ، أمكننا أن ندرك كيف أن الاقتصار على عرض السمات الأساسية أو الصفات الجوهرية لأى مفكر من المفكرين لا يمكن أن يرقى الى مستوى التحليل العلمى لشخصية هذا المفكر .

ولو أننا حاولنا جمع أكبر قسط ممكن من المعلومات عن البُعْد العقلى من أبعاد شخصية ابن حزم ، لكان فى وسعنا أن نقول ان فيلسوفنا الأندلسى كان يتمتع بحافظة قوية مستوعبة ، وبديهة سريعة حاضرة ، وقدرة استدلالية هائلة . ولعل هذا ما حدا بتلميذه الحميدى الى القول بأنه :« ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ [1] .. » . وقد أجمع كل مؤرخى سيرة ابن حزم على أنه كان يتمتع بذاكرة

(١) الذهبى : « تذكرة الحفاظ » (نقلا عن مقدمة الاستاذ عبد السلام هارون لانساب العرب ، ص ٨) .

قوية ، وبديهة حاضرة ، كما اعترفوا له بسعة المعرفة ، وحدة الذكاء . وقد روى لنا الذهبى ــ فى هذا الصدد ــ أن ابن حزم سمع يوما أحدهم يقول : « أجل المصنفات الموطأ » ، فلم يكن منه سوى أن سرد على مسامع صاحب هذا القول وغيره من الحاضرين عشرات الأسماء من المصنفات القيمة والمؤلفات الجليلة فى هذا الباب [1] . وقد مر بنا من الشواهد الكثير على سعة علمه ، وقوة ذاكرته ، وسرعة بديهته . ولكن الذى يعنينا هنا أن ابن حزم لم يكن شخصا عاديا فى اطلاعه واستيعابه وحفظه ، وانما كان شخصية فذة فى مقدرته على الفهم ، والتعلّم والتحصيل .

والظاهر أن بعض العوامل الوراثية قد عملت على زيادة حظه من الذكاء ، ومضاعفة قدرته على التحصيل : فقد اجتمعت فيه سلالتان : احداهما عربية ، والأخرى أعجمية (فارسية كانت أم اسبانية) ، فضلا عن أنه كان ملما بلغتين : العربية ، واللاتينية ، بدليل اشارته الى هذه اللغة فى كتابه « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » . ولعل هذا ما لاحظه أحد الباحثين حينما كتب يقول : « .. التقت فى ابن حزم طبيعتان : احداهما موروثة ، والأخرى مكسوبة . وقد مكنت الموروثة للمكسوبة أن تستشرى ، فكان من هذا المزاج « ابن حزم » الناقد الحر

(١) سعيد الافغانى : « ابن حزم الاندلسى ، ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة » ، ص ٤٤ ــ ٤٦

الجرىء ، ذو الأسلوب الجديد ، وصاحب النهج المبتدع [1] » .

واذا كانت قوة الملاحظة مظهراً من مظاهر الذكاء أو المقدرة العقلية بصفة عامة ، فليس بدعاً أن نجد لدى ابن حزم ، الذى قيل عنه انه كان صاحب ذكاء حاد ، مقدرة هائلة على الملاحظة ، وحرصا بالغا على الكشف عن الأسباب فيما وراء المسببات . فلم يكن ابن حـــزم يقنع برؤية الظـــواهر أو يكتفى بملاحظة الوقائع ، وانما كان يحاول دائما الوقوف على أسبابها ، والكشف عن عللها ، واثقا من أن فى الطبيعة اطراداً مستمراً بين العلل والمعلولات . وقد لاحظ بعض الباحثين ان ابن حزم لم يكن يكتفى عند دراسته للفرق الاسلامية بدراسة آرائها ، ومعرفة أدلتها ، وانمــا كان يدرس أيضــا شتى البواعث النفســية والاجتماعية التى جعلت الفرق تكثر وتتشعب ، مع اهتمامه فى الوقت نفســه بالكشف عن البواعث التى جعلتها تختار تلك الآراء [2] . وهو حين كان يدرس ظاهرة الحب ، لم يكن يقتصر على ملاحظة أحوال المحبين ، ووصف عوارضهم وآفاتهم ، وانما كان يحاول أيضا الاهتداء الى البواعث النفسية التى تكمن من وراء أفعالهم وشتى مظاهر سلوكهم . ولعل من هذا القبيل ــ مثلا ــ ما لاحظه ابن حزم لدى المحبين من ازدواج عاطفى يقوم على « تكافؤ الضدين » Ambivalence ، فنراه يصف لنا

---

(١) ابراهيم الابيارى : مقدمة « طوق الحمامة » ص (و) .

(٢) محمد ابو زهرة : « ابن حزم » ، ص ٦٨

هذه الظاهرة بما يدل على أنه قد فطن الى أن كل حب انما يخفى وراءه كراهية فى اللاشعور ... وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « انك لتجد المحبين اذا تكافيا فى المحبة وتأكدت بينهما تأكداً شديداً ، أكثر بهما جدهما بغير معنى ، وتضادهما فى القول تعمداً ، وخروج بعضهما على بعض فى كل يسير من الأمور ، وتتبع كل منهما لفظة تقع من صاحبه ، وتأولها على غير معناها ... وبينما ترى المحبين قد بلغا الغاية من الاختلاف الذى لا يقدر يصلح عند الساكن النفس ، السالم من الأحقاد ... فلا تلبث أن تراهما قد عادا الى أجمل الصحبة ، وأهدرت المعاتبة ، وسقط الخلاف ، وانصرفا فى ذلك الحين بعينه الى المضاحكة والمداعبة ، هكذا فى الوقت الواحد مراراً .. الخ[1].»

ويدخل فى هذا الباب أيضا ما لاحظه ابن حزم من أن سلوك المرأة يختلف كل الاختلاف (عن سلوكها العادى) ، حينما توجد فى مجتمع مختلط به رجال ونساء ، فانها عندئذ تتكلف وتتصنع ، لشعورها بأنها مراقبة أو منظورة . وهذا ما عبر عنه ابن حزم بقوله : « وشىء أصفه لك تراه عياناً ، وهو أنى ما رأيت قط امرأة فى مكان تحس أن رجلا يراها أو يسمع حسّها الا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل ، وأتت بكلام زائد كانت عنه فى غنية ، مخالفين لكلامتها وحركتها قبل ذلك . ورأيت التهمم لمخارج لفظها ، وهيئة تقلبها ، لائحا فيها

(1) ابن حزم : « طوق الحمامة » ص ١٤

ظاهراً عليها لا خفاء به . والرجال كذلك اذا أحسوا بالنساء . وأما اظهار الزينة ، وترتيب المشى ، وايقاع المزح عند خطور المرأة بالرجل واجتياز الرجل بالمرأة فهذا أظهر من الشمس فى كل مكان [1] » .

ولا يتسع المقام للافاضة فى شرح الشواهد العديدة على حدة ذكاء ابن حزم ، وسرعة بديهته ، وقوة ملاحظته ، وانما حسبنا أن تحيل القارىء الى كتب المفكر الأندلسى الكبير للتحقق بنفسه من صحة ما رواه المؤرخون عن هذه الشخصية العربية الفذة . فاذا أضفنا الى ما تقدم أن ابن حزم لم يكن يقنع بترديد آراء غيره ، أو الاقتصار على الأخذ عن السابقين عليه ، أمكننا أن ندرك السر فى حرصه على معاودة النظر فى المسائل لحسابه الخاص ، واهتمامه بالعمل على تفهم كل شىء لنفسه وبنفسه . وليس أدل على استقلال ابن حزم فى تفكيره مما قاله هو نفسه فى مقدمة كتابه «طوق الحمامة» : «والتزمت فى كتابى هذا الوقوف عند حدك ، والاقتصار على ما رأيت أو صح عندى بنقل الثقات ، ودعنى من أخبار الأعراب والمتقدمين ، فسبيلهم غير سبيلنا ؛ وقد كثرت الأخبار عنهم ، وما مذهبى أن أنضى مطية سواى ، ولا أتحلى بحلى مستعار [2]» ولم يكن هذا الاستقلال الفكرى مجرد تعبير عن رغبة ابن حزم

---

(١) المرجع السابق : ص ١٢٥

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة » فى الالفة والالاف » طبعة القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٣

فى مخالفة السابقين ، أو سعيا منه وراء الأصالة والتجديد ، وانما كان نتيجة طبيعية لتلك العقلية المتفتحة الحرة التى لم تكن تركن الا الى أوليات الحس ، وبديهيات العقل ، وما ارتد اليهما من براهين قاطعة . ولعل هذا ما عبر عنه ابن حزم بوضوح حينما قال : « لا بد لطالب الحقائق من أن يسمع حجة كل قائل ، فاذا أظهر البرهان ، لزمه الانقياد والرجوع اليه ، والا فهو فاسق . والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر . فالحق لا يكون شيئين مختلفين ولا يمكن ذلك أصلا ، والحق مبين فى الملل والديانات بموجب العقل ، والبراهين الراجعة الى أول الحس والضرورة [1] » .

وقد يجد الناس أنفسهم أحيانا مدفوعين الى التباهى بلغتهم ، أو التفاخر بنسبهم ، أو الاعلاء من شأن جنسهم ، ولكننا نجد لدى ابن حزم — على العكس من ذلك — عقلية علمية ترفض مبدأ المفاضلة بين اللغات أو الأجناس أو السلالات . ولهذا نراه يقول : « توهم قوم فى لغتهم أنها أفضل اللغات . وهذا لا معنى له ، لأن وجوه الفضل معروفة ، وانما هى بعمل أو اختصاص ، ولا عمل للغة ، ولا جاء نص فى تفضيل لغة على لغة . وقد قال تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ، ليبين لهم » ... وقد قال قوم : العربية أفضل

---

(1) « رسالة التلخيص لوجوه التخليص » ، متضمنة فى كتاب : « الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى » ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، ١٩٦٠ ، القاهرة ، ص ١١٤

اللغات لأنه بها نزل كلام الله تعالى .. وهذا لا معنى له ، لأن الله عز وجل قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولا الا بلسان قومه .. فبكل لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحيه ، وقد أنزل التوراة ، والانجيل ، والزبور ، وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية ، وأنزل الصحف على ابراهيم عليه السلام بالسريانية . فتساوت اللغات فى هذا تساوياً واحداً . » [1] . وكما تساوت اللغات ، كذلك تساوت الأجناس والسلالات ، فلا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى . واذا لم يكن من حق الفرد أن يتباهى بجنسه أو نَسَبه أو سلالته ، فليس من حقه أيضاً أن يتباهى بعلمه أو ذكائه أو مواهبه . وفى ذلك يقول ابن حزم : « وان أعجبت بعلمك ، فاعلم أنه لا خصلة لك فيه ، وأنه موهبة من الله مجردة وهبك اياها ربك تعالى ، فلا تقابلها بما يسخطه ، فلعله ينسيك ذلك بعلة يمتحنك بها تولد عليك نسيان ما علمت وحفظت .. وليعلم ذو العلم أنه لو كان بالاكباب وحده ، لكان غيره فوقه . فصح أنه موهبة من الله تعالى ، فأى مكان للعُجب ها هنا . ما هذا الا موضع تواضع وشكر لله تعالى ، واستزادة من نِعَمه ، واستعاذة من سلبها . » [2] . وواضح من هذه العبارة أن ابن حزم كان يؤمن بأن مواهب الانسان العقلية هى عطايا الهية أو مِنح ربانية ، فليس للانسان أن يفخر بها أو أن

---

(١) « الاحكام فى أصول الاحكام » ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، الجزء الأول ، ص ٣٢ — ٣٤

(٢) ابن حزم : « مداواة النفوس » ، ص ٥٠ — ٥١

ينسب لنفسه الفضل فيها . وهو يروى لنا — فى هذا الصدد — أنه أصيب فى وقت ما من الأوقات بعلة أثّرت على ذاكرته ، فلم يكن ليستطيع مداومة الحفظ ، ولكنه — لحسن الحظ — تمكن من التغلب على ذلك المرض ، فاسترجع حافظته ، واستعاد مقدرته على الاستيعاب .

وأما اذا انتقلنا الى الحديث عن العامل الثانى من عوامل بناء شخصية ابن حـزم ، ألا وهو عامل التوازن العاطفى أو توافق الطاقات الانفعالية ، فسنجد أن فيلسوفنا الأندلسى كان يتميز بمزاج حاد عنيف ، وطبع عارم جارف . وليس من شك فى أن الظـروف التى أحاطت به قد عملت على تأريث غضـبه واشعال حماسته ، فكان من ذلك أن اكتسبت مناقشاته شيئاً من الحدة والقسوة والاندفاع . وعلى الرغم من أن ابن حزم كان يدعو الى مسالمة الناس والائتناس بهم ، الا أن معاركه الفكرية مع الكثير من رجالات عصره قد خلقت منه مفكراً قاسياً عنيفاً ، حتى لقد قال عنه ابن العريف : « كان لسـان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين . » ! ومع ذلك ، فاننا نجد فى كتابات ابن حزم أحياناً روحاً تفيض بالبشر والمحبة والاخاء والمودة ، خصوصاً فى كتابه « طوق الحمامة » حيث نجـده يتحدث عن الكثير من الأصدقاء بروح اللطف والألفة والوداد والمحبة . وأغلب الظن أن يكون مزاج ابن حزم قد تأثر بذلك المرض الذى حدثنا هو نفسه عنه ، فقد ذكر لنا أنه أصيب بداء ولّد الحدة فى خلقه ، وأفقده الاتزان والسكينة .. : « لقد

أصابتني علة شديدة ، ولدت فيَّ ربوا في الطحال شديداً ، فولّد ذلك عليّ من الضجر ، وضيق الخلق ، وقلة الصبر ، والنزق ، أمراً جاشت نفسي فيه ، اذ أنكرت تبدّل خلقي ، واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي ، وصح عندي أن الطحال موضع الفرح ، واذا فسد تولّد ضده . » [1] . وابن حزم هنا يستبطن ذاته ، فيلاحظ ما طرأ عليها من تغير ، ويحاول تعليل هذا التغير بما أصابه من مرض ، واثقاً من أنه لا بد من أن يكون لكل معلول علة ، وبالتالي فانه لا بد من أن يكون المرض هو المسئول عن تبدل خلقه . ولسنا ندري الى أي حد أصاب ابن حزم في تعليله ، وانما الذي نعلمه أن المفكر الأندلسي الكبير قد فطن هو نفسه الى ما أصاب توازنه العاطفي من خلل ، فراح يصم نفسه بالنزق والضجر وضيق الخلق ! وهكذا قدّم لنا ابن حزم الدليل الناصع على أنه لم يكن مجانبا للصواب حينما قال : « انى والله أعلم من عيوب نفسي أكثر مما أعلم من عيوب الناس ونقصهم » ! [2] . وكان ابن حزم ينتظر من الناس أن يكونوا صرحاء مع أنفسهم ، كما كان هو صريحاً مع نفسه ، ولكنهم كانوا يتخذون من صراحته ذريعة للطعن فيه والنيل منه ، بدلا من أن يروا فيها حجة له ، لا عليه ! .. ومهما يكن من شيء ، فقد اتسمت علاقات ابن حزم بأهل عصره

---

(١) المرجع السابق : ص ٥٤.

(٢) ابن حزم : « رسالة التلخيص لوجوه التخليص » ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، ص ١٧٩.

من العلماء والفقهاء ورجال الكلام ، بطابع الخصومة والصراع والعدوان ، وكان من ذلك أن تعرض اتزانه العاطفى للكثير من الأخطار ، كما غلبت على أحكامه — فى بعض الأحيان — شوائب الهوى والعاطفة والوجدان . وهذا ما حدا بالكثير من خصومه الى اتهامه بالاندفاع ، والتهور ، والشطط ، وعناد الرأى وطول اللسان [1] .

والواقع أن ما أطلق عليه بعض مؤرخى سيرة ابن حزم « جهله بسياسة العلم » انما هو فى الحقيقة صراحته فى الحق ، وصرامته فى الدفاع عن رأيه ، وصلابته فى مواجهة أعدائه وخصومه . ولا نرانا فى حاجة الى تكرار ما سبق لنا قوله من أن ابن حزم كان شجاعاً فى الحق لا يخشى لومة لائم ، فلم يكن يحسن المجاملة أو المصانعة أو الرياء ، وانما كان يجاهر برأيه حتى ولو أدى ذلك الى انصراف الأصدقاء عنه أو تألبهم عليه ، منتهجاً دائماً فى سلوكه منهجاً مستقيماً لا عوج فيه ولا التواء . ولم يكن ابن حزم يبالى أمدحه الناس أم ذموه ، وانما كان يجتهد فى عمله ورأيه بكل اخلاص ، دون أن يعبأ بما قد يجلبه عليه رأيه من أذى ، أو ما قد يسببه له عمله من ضرر . وهو يروى لنا فى هذا الصدد أن عيسى عليه السلام قال وقد سأله بعض الحواريين مَن المخلص : « المخلص من اذا عمل خيراً لا يهمه أن يحمده الناس . » . وفى سبيل هذا

---

(1) الذهبى : « تذكرة الحفاظ » (نص أورده سعيد الافغانى فى كتابه عن « ابن حزم » ص ١٣٠/١٣١) .

الاخلاص ، تحمّل ابن حزم الكثير ، فقد تكتّل أعداؤه ، واجتمع الخاصة والعامة على تكفيره ، ولكنه مع ذلك لم يتراجع لحظة واحدة عما كان يعتقد ــ مخلصاً ــ أنه الحق ! ولا شك أن هذه الصلابة الفكرية هي التي عملت على تشويه سمعة ابن حزم ، حتى انتهى الأمر بخصومه الى استعداء الأمراء عليه ، فكان من ذلك أن مزقت كتبه وأحرقت علانيةً في اشبيلية ، كما مر بنا من قبل .

على أننا لو أنعمنا النظر الى البعد الاجتماعي من أبعاد شخصية ابن حزم ، لوجدنا أن فيلسوفنا الأندلسي الكبير لم يكن ــ كما وقع في ظن خصومه ــ شخصية عدوانية تميل دائماً الى تأكيد ذاتها بازاء الآخرين ، وتجور دائماً في سلوكها على الآخرين ! وآية ذلك أننا نجد لدى ابن حزم وفاء عجيباً لأصدقائه ، وتمسكا قوياً بحبال المودة . وهو يصف لنا هذه الخصلة فيقول : « لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من عت اليّ بلقية واحدة ، ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثته ساعة حظاً أنا له شاكر وحامد ، ومنه مستمد ومستزيد . وما شيء أثقل عليّ من الغدر . ولعمري ما سمت نفسي قط في الفكرة في اضرار مَن بيني وبينه أقل ذمام ، وان عظمت جريرته ، وكثرت اليّ ذنوبه . ولقد دهمني من هذا غير قليل ، فما جزيت على السّوءى الاّ بالحسنى . » [1] .

---

(1) « طوق الحمامة » ، طبعة القاهرة ، ص ٨٢

ولا شك أن وفاء ابن حزم لأصدقائه ــ على الرغم من الأزمات التي مر بها والمكاره التي كابدها ، انما هو الدليل القاطع على نبل أخلاقه وحسن عشرته . وهو نفسه يصف لنا هذا الوفاء في موضع آخر فيقول انه « وفاء لا يشوبه تلون ، قد استوت فيه الحضرة والمغيب ، والباطن والظاهر ، تولّده الألفة التي لم تعزف بها نفسي عما دريته ، ولا تتطلع الى عدم من صحبته ... وانى لأجفى فأحتمل ، وأستعمل الأناة الطويلة والتلوّم الذي لا يكاد يطيقه أحد ، فاذا أفرط الأمر ، وحميت نفسي ، تصبرت وفي القلب ما فيه ... » [١] . وأما في مجال الحب ، فان ابن حزم كان مثالا للوفاء ، فانه ليروى لنا أنه أحبّ في صباه جارية نشأت في دار أهله ، وكانت غاية في الحسن والجمال ، فما استطاع أن يظفر منها يوماً بنظرة واحدة أو لفظة واحدة ! وانتقلت أسرته من قرطبة الشرقية الى قرطبة الغربية ، ولم تنتقل تلك الجارية معهم لأمور أوجبت ذلك ، ثم كان أن التقى بها بعد ذلك بسنوات في مأتم من المآتم ، فتذكر العهد القديم والحب التليد ! وهو يصف لنا وفاءه لهذه الجارية ، فيشعر القارىء بأنه كان صادقاً حقا في حبه ، وفيّاً مخلصاً في عاطفته ، لا يعرف التحول أو التقلب ، ولا ينسى العهد أو المودة ! [٢] .

بيد أن ابن حزم حين يحدثنا عن وفائه ، فانه يقرن هذه الفضيلة بخصلة أخرى ، فيقول : « دعنى أخبرك أنى جُبلت

(١) المرجع السابق : ص ١١٥
(٢) المرجع السابق : ص ١٠٩ ــ ١١٢

على طبيعتين لا يهنئنى معهما عيش أبداً ، وانى لأبرم بحياتى باجتماعهما ، وأود التثبت من نفسى أحياناً ، لأفقد ما أنا بسببه من النكد من أجلهما وهما : وفاء لا يشوبه تلوّن ... وعـزة نفس لا تقر على الضيم ، مهتمة لأقل ما يرد عليها من تغـيُّر المعارف ، مؤثرة الموت عليه . فكل واحدة من هاتين السجيَّتين تدعو الى نفسها ... وفى ذلك أقول قطعة منها :

لى خلتــان أذاقانى الأسى جُرَعاً
وتغصا عيشتى واستهلكا جَلَدى
كلتاهمــا تطبينى نحــو جِبلتها
كالصيد ينشب بين الذئب والأسد
وفاق صـــدق فما فارقت ذا مقــة
فزال حزنى عليــه آخـرَ الأبد
وعزة لا يحلُّ الضَّيمُ ساحتَها
صرامة فيــه بالأمــوال والولد [١]

والمتأمل فى عبارات ابن حـزم يشعر بأنه يقيم ضرباً من التعارض بين هاتين الخلتين : خلة الوفاء ، وخلة عزة النفس ، فقد كان الوفاء عنده بمثابة اخلاص للغير ، ومحافظة على العهد ، وابقاء على الود ، فى حين كانت عزة النفس عنده بمثابة اعتداد بالنفس ، واحترام لحقوق الذات ، وتقديس للكرامة الشخصية. وليس بدعاً أن نجد لدى ابن حزم احســاساً قوياً بالاعتزاز

(١) « طوق الحمامة » طبعة القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١١٤ ـ ١١٥.

والاعتداد بالنفس : فقد حباه الله من كرم الأصل ، وعلو الهمة ، وسمو المواهب ، ويسار العيش ، ما جعله يحتفظ دائماً باستقلاله المادي والروحي ، فاستغنى عن الناس ، ولم يكن فى حاجة الى الترامى على أبواب الخلفاء والأمراء ! ولو أننا فهمنا « الوفاء » على أنه صورة من صور « الحب » ، ونظرنا الى « عزة النفس » على أنها مظهر من مظاهر التمسك بحقوق الذات أو الذود عن الكرامة الشخصية ، لكان فى وسعنا أن نقول ان هذا الاستقطاب الحاد الذى قام فى نفس ابن حزم بين الوفاء وعزة النفس ، هو الذى أشاع فى نفسه ذلك التوتر العنيف الذى أشرنا اليه آنفاً بين قطب « الحب » وقطب « الحرب » ، فأحال حياته النفسية الى ضرب من التمزق الباطنى الأليم .

والظاهر أن نفس ابن حزم كانت تميل دائماً الى الاستقرار ، وتنزع باستمرار نحو الهدوء ، ولكن ظروفه قد اضطرته الى التنقل والتغير والتحول ، فكان من ذلك أن نشأ فى نفسه احساس قوى بالتوتر بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون ، أو بالأحرى ما كان يريد له أن يكون ! وهو يصف لنا حبه للاستقرار فيقول : « ... وان حنينى الى كل عهد تقدّم لى ليغصّنى بالطعام ويشرقنى بالماء ، وقد استراح مَن لم تكن هذه صفته . وما مَللت شيئاً قط بعد معرفتى به ، ولا أسرعت الى الأنس بشىء قط أول لقائى له ، وما رغبت فى الاستبدال الى سبب من أسبابى مذ كنت ، لا أقول فى الألاف والاخوان وحدهم ، لكن فى كل ما يستعمل الانسان من ملبوس ومركوب

ومطعوم وغير ذلك .. ولقد نغّص تذكرى ما مضى كل عيش أستأنفه ، وانى لقتيل الهموم فى عداد الأحياء ، دفين الأسى بين أهل الدنيا ... » [1] . وواضح من هذه العبارات أن ابن حزم يُرجع شعوره بالهم والأسى الى وفائه للأشخاص والأشياء ، وألفته للأحبة والديار ، وكأنما هو يحن الى الهدوء والاستقرار ، متحسراً على ما أصاب آماله من انهيار ، متبرماً بحياة متحولة متبدلة لا يقر لها قرار !

وقد يعجب القارىء حين يرانا نستند فى الحكم على شخصية ابن حزم الى ما ورد على لسانه من اعترافات ، أو ما نسبه هو الى نفسه من صفات ، ولكن الحقيقة أن أحداً من مؤرخى سيرته — حتى من بين خصومه أنفسهم — لم يطعن فى نزاهته ، ولم يجرؤ على تكذيبه . ولم يكن من الغريب على ابن حزم المؤرخ أن يتصف بصفة الصدق ، فان رأس مال المؤرخ النزيه انما هو الصدق فى الرواية ، وتوخى الدقة فى تحرى الوقائع ، واختيار الرواية الصائبة بعد الفحص والنظر والمقارنة . وكل هذه المميزات قد توافرت فى ابن حزم المؤرخ ، فقد كان يدقق النظر فى النص المنقول ، ويتحرى الصحة فى الرواية المختارة ، ولا يقطع برأى الا بعد التأكد من صحته ، حتى لقد كان تلميذه الحميدى لا يفتأ يقول كلما وجد رواية

---

(٢) المرجع السابق : ص ٢٥ . (وانظر أيضا كتاب : « ابن حزم الاندلسى ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة » للاستاذ سعيد الافغانى ، دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ١٢٤ — ١٢٦) .

أستاذه تخالف غيره : « وأبو محمد أعلم بالتواريخ ، أو كلاما بهذا المعنى . » [1] . وان ابن حزم ليحمل بشدة — فى أكثر من موضع — على رذيلة الكذب ، فان الكذب فى رأيه أصل كل فاحشة ، وجامع كل سوء ، وجالب لمقت الله عز وجل . وهو يصارحنا بمقته للكذب والكذابين فيقول : « .. ما أحببت كذابا قط ، وانى لأسامح فى اخاء كل ذى عيب وان كان عظيماً ، وأكل أمره الى خالقه عز وجل ، وآخذ ما ظهر من أخلاقه ، حاشى مَن أعلمه يكذب ، فهو عندى ماح لكل محاسنه ، ومعف على جميع خصاله ، ومذهب كل ما فيه ، فما أرجو عنده خيراً أصلا . وذلك لأن كل ذنب فهو يتوب عنه صاحبه ، وكل ذام فقد يمكن الاستتار به والتوبة منه ، حاشى الكذب فلا سبيل الى الرجعة عنه ولا الى كتمانه حيث كان . وما رأيت قط ، ولا أخبرنى من رأى ، كذابا ترك الكذب ولم يعد اليه ، ولا بدأت قط بقطيعة ذى معرفة الا أن أطلع له على الكذب ، فحينئذ أكون أنا القاصد الى مجانبته والمتعرض لمتاركته .. » [2] .

وابن حزم يروى لنا الكثير من الأحاديث النبوية فى النهى عن الكذب ، فيقول أن الرسول عليه الصلاة والسلام سئل يوماً هل يكون المؤمن بخيلا ؟ فقال : نعم . قيل : فهل يكون المؤمن جبانا ؟ ، فقال : نعم . قيل : فهل يكون المؤمن كذاباً ؟ قال :

---

(١) احسان عباس وناصر الدين الاسد : مقدمة « جوامع السيرة » لابن حزم ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، (بعنوان : « ابن حزم والسيرة النبوية ») ص ١٠

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الالفة والآلاف » ، ص ٥٥

لا ... وقال أيضاً ـــ صلوات الله عليه ـــ فى حديث سئل فيه : « لا خير فى الكذب » . وروى أنه أتاه صلى الله عليه وسلم رجل فقال : يا رسول الله ، انى أستتر بثلاث : الخمر والزنا والكذب ، فمرنى أيها أترك . قال : اترك الكذب . فذهب منه ، ثم أراد الزنا ففكر فقال : آتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيسألنى : أزنيت ؟ فان قلت : نعم ، حدّنى ، وان قلت : لا ، نقضت العهد ، فتركه . ثم كذلك فى الخمر . فعاد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله انى تركت الجميع . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضاً أنه قال : ثلاث من كن فيه كان منافقاً : من اذا وعد أخلف ، واذا حدث كذب ، واذا أؤتمن خان . »[1] .

وابن حزم يتعرّف الصدق والكذب فى موضع آخر فيقول : « الصدق هو الاخبار عن الشىء بما هو عليه ... والكذب هو الاخبار عن الشىء بخلاف ما هو عليه . »[2] . وتبعاً لذلك فان الكفر ـــ فى نظره ـــ هو صورة من صور الكذب ، لأنه اخبار عن الله بخلاف ما هو عليه ؛ وهل الكفر الا كذب على الله عز وجل ، والله الحق وهو يحب الحق ، وبالحق قامت السموات والأرض . »[3] .

ولا يكتفى ابن حزم ببيان ما يحيق بالفرد من أضرار بسبب

---

(١) المرجع السابق : ص ٥٦ ـــ ٥٧

(٢) ابن حزم : « الاحكام فى أصول الأحكام » جـ ١ ، ص ٤١

(٣) « طوق الحمامة » : ص ٥٧

الكذب ، بل هو يؤكد أيضاً أن للكذب عواقب وخيمة على المجتمعات ، « فما هلكت الدول ، ولا هلكت الممالك ، ولا سفكت الدماء ظلماً ، ولا هتكت الأستار ، بغير النمائم والكذب ، ولا أكدت البغضاء والاحن المردية الا بنمائم لا يحظى صاحبها الا بالمقت والخزى والذل . » [1] . ولا شك أن خبرات ابن حزم الخاصة قد جاءت مؤكدة لهذه الحقيقة : فاننا نعرف أن الكثير من الويلات التى حاقت به قد كانت نتيجة الوشايات التى قام بها بعض خصومه من الناقمين عليه ، المتربصين به الدوائر . وهذا ما رواه لنا ابن حزم نفسه حينما قال : « انقطعت دولة بنى مروان ، وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين ، وظهرت دولة الطالبية ، وبويع على بن حمود الحسنى ، المسمّى بالناصر بالخلافة ... وفى أثر ذلك نكبنى خيران صاحب المرية ، اذ نقل اليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين ـــ وقد انتقم الله منهم ـــ عنى وعن محمد بن اسحاق صاحبى ، أنا نسعى فى القيام بدعوة الدولة الأموية فاعتقلنا عند نفسه أشهراً ، ثم أخرجنا على جهة التغريب ، فصرنا الى حصن القصر ... » [2] .

على أن تعلق ابن حزم بالصدق ، وتفوره من الكذب ، وازدراءه للنميمة ، لم تكن مجرد خصال خلقية فيه ، وانما كانت أيضاً طباعاً متأصلة فى شخصيته كعالم وفقيه . وليست نزعة ابن حزم الظاهرية سوى مظهر من مظاهر اعتداده بالواقع ،

(١) « طوق الحمامة » ص ٥٧

(٢) المرجع السابق : ص ١١٨

وتمسكه بالنص ، ونفوره من تجاوز الظاهر . والحق أن ابن حزم كان يتمتع بعقلية واقعية تحترم الحقيقة ، وتزدرى الخرافة ، وتجزع من الاسراف فى الخيال ، فنحن نجده يعتد بأوليات الحس والعقل ، ويرفض شطحات الصوفية ، وينفر من أخيلة الشعراء ومبالغاتهم . ولهذا نجده يعتذر — فى ختــام كتابه « طوق الحمامة » — عما أورده من مبالغات وتهاويل فيقول : « ولم أمتنع أن أورد لك فى هــذه الرسالة أشــياء يذكرها الشعراء ، ويكثرون القول فيها ، موفيــات على وجوهها ، ومفردات فى أبوابها .. مثل الافراط فى صفة النحول ، وتشبيه الدموع بالأمطار وكأنها تروى السفار ، وعدم النوم ألبتة ، وانقطاع الغذاء جملة ، الا أنها أشياء لا حقيقة لها ، وكذب لا وجه له . ولكل شىء حد ، وقد جعل الله لكل شىء قدراً . والنحول قد يعظم ، ولو صار حيث يصفونه لكان فى قوام الذرة أو دونها ، ولخرج عن حد المعقول . والسهر قد يتصل ليالى ، ولكن لو عدم الغذاء لهلك ... الخ »[1] . وهذه النزعة الواقعية التى ترفض الخيال ، وتنفر من اللامعقول ، هى التى أملت على ابن حزم استنكار الشطحات الصوفية ، وتشديد النكير على أوهام بعض أصحاب التصوف ممن كان « يمشى فى صورة مجنون يتبعه الصبيان بالحجارة حتى يدموا قدميه »[2] !

(١) المرجع السابق : ص ١٥٢ — ١٥٣
(٢) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » جـ ٤ ، ص ٢٢٦ — ٢٢٧

ولهذا فقد كرّس ابن حزم فصلاً من كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » للتنديد بأقاويل بعض الصوفية ممن كانوا يزعمون أنه قد سقطت عنهم الشرائع كلها من صلاة وصيام وزكاة وغير ذلك وأنه قد حلّت لهم المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك ، فاستباحوا بذلك نساء غيرهم ، وقالوا انهم يرون الله ويكلمونه وان الله يقذف فى نفوسهم الحق .. الخ . ولا شك أن ابن حزم حين رفض كل هذه الأوهام ، وحينما حمل بشدة على أمثال تلك الانحرافات ، انما كان يصدر عن نزعته الواقعية العقلية التى كانت تملى عليه الاعتداد بأوليات الحس والعقل . وعلى حين قال قوم انه لا يتعلّم شىء الا بالالهام ، وقال آخرون لا يتعلّم شىء الا بقول الامام ، وقال غيرهم لا يتعلّم شىء الا بالخبر ، وقال آخرون أيضا انه لا يتعلّم شىء الا بالتقليد ، نجد ابن حزم يؤكد أنه لا شىء الا ما قامت عليه حجة العقل [1] .

ولسنا هنا بمعرض الحديث عن منهج ابن حزم العقلى (فذلك ما سنعود اليه بالتفصيل فى الباب الثانى من كتابنا هذا) وانما نحن هنا بازاء الحديث عن أهم الخصائص النفسية والعقلية التى اتسمت بها شخصية ابن حزم . وقد رأينا كيف أخذ ابن حزم نفسه بفضيلة الصدق ، وكيف اتخذ من العقل رائداً له فى كل أقواله وأفعاله . ولا غرو فقد كان فيلسوفنا مؤمنا أشد

(١) « الاحكام فى أصول الاحكام » جـ ١ ، ص ٢٣

الايمان بأن « كلام الانسان من عمله [1] » ، فلم يكن يرى فى « القول » نفسه سوى مجرد سلوك عملى يكشف عن صاحبه ، مثله فى ذلك كمثل أى فعل آخر . ولعل هذا هو السبب فيما نلمحه لدى ابن حزم من دقة فى التعبير ، ووضوح فى الفكرة ، وحرص بالغ على اجتناب الغموض والتعقيد : فقد كان فيلسوفنا أعلم الناس بما قد يسببه الحديث الغامض من شغب أو التباس ، كما كان فى الوقت نفسه أحرص الناس على توصيل معانيه الى أذهان السامعين أو القراء دون عوج أو التواء ! واذا كان أسلوب الشخص هو الشخص نفسه ، فليس بدعاً أن نجد فى أسلوب ابن حزم انعكاسا لايمانه بالعقل ، وتعلقه بالوضوح ، ونفوره من التعقيد ، وحرصه على سلامة التعبير .

وكما كان ابن حزم مستقيم الرأى ، صريح العبارة ، سليم الفكرة ، فكذلك كان أيضا فى سلوكه العملى عفيف النفس ، طاهر الذيل ، برىء الساحة . وعلى الرغم من أن ابن حزم كان أعرف الناس بضعف الانسان ، وعجزه عن السيطرة على شهوته ، فانه مع ذلك كان يعترف بأن الله قد عصمه من ارتكاب المعصية . ونحن نعرف كيف عاش فيلسوفنا فى وسط عامر بالاختلاط ، حافل بأسباب الغواية ، فلم يكن من السهل على مثله توقّى الاغراء ، والانتصار على دواعى الخطيئة ، لولا توفيق من الله وهداية من المولى عز وجل . ولهذا نجده يقول :

(1) « طوق الحمامة » ص ١٥٣

« يعلم الله — وكفى به عليماً — أنى برىء الساحة ، سليم الأديم ، صحيح البشرة ، نقى الحجزة ، وانى أقسم بالله أجل الأقسام انى ما حللت مئزرى على فرج حرام قط ، ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنى منذ عقلت الى يومى هذا [1] » ، فلا نملك سوى الاعجاب بهذه الصفة النادرة ، وذلك الصلاح العجيب ، فى بيئة كانت تدعو الى الفساد ، وتحض على السقوط ! وان ابن حزم ليروى لنا فى حديثه عن المعصية أن لدى الانسان قوتين متصارعتين : قوة العقل وقائدها العدل ، وقوة النفس ، وقائدها الشهوة . ولم يكن من الغريب على فيلسوف أعمل عقله فى كل شىء ، أن ينجح أيضا فى تغليب عقله على شهوته ، وتحكيم ارادته فى هواه . وما جاءت الشرائع بتحريم الزنا الا لما فيه من « اباحة الحريم ، وافساد النسل ، والتفريق بين الأزواج ... مما لا يهون على ذى عقل ، أو من له أقل أخلاق [2] » . فلا غرابة بعد ذلك فى أن نجد علم ابن حزم وعمله يتلاقيان ، وكأنما هو قد أراد أن يقدم لنا الدليل العملى على أن العالم الحقيقى انما هو ذلك الذى يعمل بعلمه ، مثله فى ذلك كمثل الشجرة المثمرة التى تؤتى أكلها كل حين ! ... حقا ان التجربة لتدلنا — مع الأسف — على « أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، كما أن الرذائل مستقبحة ومستحبة [3] » ، ولكن

(١) المرجع السابق : ص ١٢٦
(٢) المرجع السابق : ص ١٣٩
(٣) « مداواة النفوس » : ص ٦٦

مهمة الفيلسوف انما تنحصر — على وجه التحديد — فى اظهار الناس على أن الاستحسان والاستقباح لا يكونان باللفظ فقط ، وانما يكونان بالعمل أيضا . وقد استطاع ابن حزم أن يقدم للناس من دلائل العفة ، والورع ، والطهر ، والصلاح ، ما جعل أعداءه يعترفون له — قبل أصدقائه — بنقاء السريرة ، وحسن السيرة !

ولو شئنا الآن أن نلخص أهم السمات التى تميزت بها شخصية ابن حزم ، لكان فى وسعنا أن نقول مع المستشرق الأسبانى بالنثيا : « كان ابن حزم رجلا صادقا مخلصا قويا ، ذا ديانة وحشمة وسؤدد . وكان يؤمن بأن سلامة العقيدة والشرف فوق الحياة نفسها ، وكان مخلصا لأصحابه يتفانى فى سبيلهم ، لدوداً فى خصومته ، لا يصفح ولا ينسى ثأره ، ولوعا بالسخرية من خصومه ، شديد الاعتداد بما أوتى من علم ؛ وكان كريما عفيفا وسطا فى ايمانه : لا هو ساذج يقبل كل شىء ، ولا هو متشدد لا يقبل الا حكم العقل ، بل هو أقرب الى العقليين منه الى العاطفيين ، كما يقول آسين پلاسيوس : « لأن مزاجه الذى جمع بين الهدوء والرزانة والنفاذ والصلابة والقدرة على قبول الحقائق الجافة ، جعله بمنأى عن الاستغراق فى فيوض الحياة الروحية [1] » . وهكذا نعود فنقرر أن الغلبة فى شخصية ابن حزم كانت للفيلسوف على الشاعر ، حتى اننا

---

(1) بالنثيا : « تاريخ الفكر الأندلسى » ، ترجمة الدكتور حسين مؤنس ، ١٩٥٥ ، ص ٢١٦

لنجده يأخذ على الشعراء مبالغتهم وأخيلتهم التى لا تطابق الواقع ، كما يحذر فى الوقت نفسه من الافراط فى استعمال المجازات والتشبيهات وضروب البلاغة اللفظية . ومن هنا فقد اتسمت أشعار ابن حزم بطابع الواقعية والعمق وعدم التكلف ، كما كانت تصف لنا الكثير من الأحاسيس العميقة والمشاعر الصادقة ، دون صنعة أو مبالغة أو اسراف ! ولكن شخصية ابن حزم لم تتجل فقط فى قصائده العاطفية المفعمة بالمشاعر الحارة المشبوبة ، وانما هى قد تجلت أيضا فى أشعاره الفلسفية التى استطاع فيها أن يبلغ أعلى قمم التجريد الذهنى كقوله :

أمِن عالم الأملاك أنت أم انسىٌّ
أبن لى فقد أزرى بتمييزىَ العِىُّ
أرى هيئة انسانية ، غير أنه
اذا أُعمِلَ التفكيرُ فالجرم علوىٌّ
تبارك من سوَّى مذاهب خلقه
على أنك النورُ الأنيق الطبيعىُّ
ولا شك عندى أنك الروح ساقه
الينا مثالٌ فى النفوس اتصالىُّ
عَدِمنا دليلا فى حدوثك شاهداً
نقيس عليه ، غير أنك مَرئِىُّ
ولولا وقوع العين فى الكون لم نقل
سوى أنك العقل الرفيعُ الخفىُّ (١)

(١) « طوق الحمامة فى الالفة والالاف » طبعة القاهرة ، ص ١٠

وهو نفسه يروى لنا أبياتا من قصيدة له سماها بعضهم « الادراك المتوهم » فيقول :

ترى كل ضدٌ به قائمـا
فكيف تحدُّ اختلاف المعانى
فيأيتها الجسم لا ذا جهات
ويا عَرَضا ثابتا غير فانِ
نقضت علينا وجوه الكلام
فما هو مذ لُحْتَ بالمستبانِ [1]

ولسنا هنا بمعرض الحديث عن شعر ابن حزم ، وانما حسبنا أن نكون قد أعطينا القارىء صورة سريعة لشخصية ابن حزم على نحو ما تجلت فى أخباره ، وأفكاره ، وأشعاره . وسنرى فيما بعد عند الحديث عن مذهب ابن حزم كيف عمل مزاجه العقلى على تحديد معالم فقهه الظاهرى ، وكيف أدى ايمانه بأوائل الحس والعقل الى رفض التصوف ونبذ القول بالكرامات والخوارق . ولما كان من الضرورى لنا أن نقف على منهج ابن حزم فى الدراسة والبحث ، فسنعرض أولا لوجهة نظره فى المنطق ، حتى نُلم بالموقف الذى اتخذه من الطرق الاستدلالية التى كانت متبعة فى « علوم الأوائل » .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠

الباب الثانى

ابن حزم المفكر

الفصل الأول

ابن حزم المنطقى

لو أننا استقرينا موقف مفكرى الاسلام من علوم الأوائل ، خصوصا فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، لوجدنا أن الكثيرين منهم قد ثاروا على الفلسفة عموما ، والمنطق على وجه التخصيص . « وقد ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة ، فاعتبر الاعتراف بطرق البرهان الأرسططالية خطراً على صحة العقائد الايمانية ، لأن المنطق يهددها تهديداً جديا كبيراً . وعن هذا الرأى عبر الشعور العام لدى غير المثقفين فى هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : « من تَمَنْطَق تزَنْدق »[1] . وهكذا حمل الكثير من أهل السنة على الفلسفة ، واعتبروا الاشتغال بالمنطق خروجا على الدين . وكانت حجتهم فى ذلك أن الفلسفة شر ، والمنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، فالمنطق اذن شر ! ونحن نعرف كيف أن أبا الوليد الباجى

---

(١) جولدتسيهر : « موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل » ، بحث منشور بكتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٤٠ ، ص ١٢٧

ـ خصم ابن حزم المشهور ـ قد نصب نفسه عدواً للمنطق ، وكيف أنه أفتى بعدم جواز قراءته الا لبيان فساده ، فضلا عن أنه هو الذى نقل الى أهل الأندلس أن المنطقى ببغداد « مستحقر مستضعف [1] » وقد ذكر لنا ابن حزم نفسه أنه رأى « طوائف من الخاسرين شاهدهم أيام عنفوان طلبه ، وقبل تمكن قواه فى المعارف ... كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة ، من غير يقين أنتجه بحث موثوق به ، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة [2] » . ونحن نستنتج من هذه العبارة أن اشتغال ابن حزم بدراسة الفلسفة والمنطق قد بدأ فى مرحلة مبكرة من مراحل تطوره الفكرى ، مما يؤيد قول صاعد الأندلسى : « وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيراً لعبد الرحمن المستظهر ... ثم نبذ هذه الطريقة ، وأقبل على قراءة العلوم ، وتقييد الآثار والسنن ، فعنى بعلم المنطق ... وأوغل بعد هذا فى الاستكثار من علوم الشريعة [3] » . وليس بدعا أن يكون المنطق من أول العلوم التى أقبل على دراستها ابن حزم ، فاننا نلمح فى معظم دراساته الفقهية ، والكلامية ، والتاريخية ، والنفسية ، وغيرها ، عقلية منطقية تعرف كيف تستنتج النتائج

---

(١) سعيد الافغانى : مقدمة « ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » لابن حزم طبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠ ، ص ١٢ (الهامش) .

(٢) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ص ١١٥ ـ ١١٦

(٣) صاعد الاندلسى : « طبقات الأمم » الطبعة اليسوعية ، بيروت ، ١٩١٢ ، ص ٧٦

من المقدمات ، ولا يستخفها اتحاد النتائج اذا اختلفت المقدمات ، ولا ترضى الا بالدقة والصرامة فيهما كليهما .

ونحن نجد ابن حزم — فى تضاعيف مؤلفه الشهير المسمى بالفصل فى الملل والأهواء والنحل — يدافع عن كل من الفلسفة والمنطق فيقول : « ان الفلسفة على الحقيقة انما معناها ، وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ، ليس هو شيئا غير اصلاح النفس ... وهذا نفسه لا غيره هو الغرض فى الشريعة . هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة ... (اللهم الا) لمن انتمى الى الفلسفة بزعمه ، وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعانى الفلسفة ، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها [1] » ... وواضح من هذا النص أن ابن حزم لا يرى داعيا لمعاداة الفلسفة : فان غاية الفلسفة الحقيقية انما هى الحكمة العملية — أو اصلاح النفس — وتلك الغاية بعينها هى غاية الشريعة ، فلا تعارض اذن بين الاثنتين [2] . وأما عن المنطق ، فان ابن حزم أعرف الناس بقيمته ، اذ تراه يقرر بصراحة أن « الكتب التى جمعها أرسطاليس فى حدود الكلام ... كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل ، وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعظم منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود : ففى مسائل الأحكام

---

(١) ابن حزم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، الجزء الأول ، ص ٩٤

(٢) جولدتسيهر : البحث المشار اليه فى « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ، ص ١٥١ — ١٥٢

الشرعية بها يتعرف كيف التوصل الى الاستنباط ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ، وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ، وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات ، وانتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة ، وما يبطل أخرى ، وما لا يصح البتة ؛ وضرب الحدود التى من شذ عنها ، كان خارجا عن أصله ؛ ودليل الخطاب ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه [1] » .

وقد سبق لنا أن أشرنا الى أن ابن حزم ألف كتابا فى المنطق أطلق عليه اسم « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، وهو الكتاب الذى أشار اليه هو نفسه عدة مرات فى مؤلفه الضخم المسمى باسم « الفصل » ، وقال عنه أحد الباحثين : « .. انه سلك فى بيانه ، وازالة سوء الظن عنه ، وتكذيب الممخرقين به ، طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه [2] » . وقد حدثنا عن هذا الكتاب أيضا صاعد الأندلسى فقال فى معرض حديثه عن ابن حزم : « فعنى بعلم المنطق ، وألف فيه كتابا سماه التقريب لحدود المنطق ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية ، وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاليس ، واضع هذا العلم ، فى بعض أصوله ، مخالفة من

(١) ابن حزم : « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » ، الجزء الثانى ، ص ٩٥
(٢) الحميدى : « جذوة المقتبس » ، طبعة مصر ، ١٩٥٢ ، ص ٢٩١

لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه ، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بيّن السقط [1] » .

ولئن كان ابن حيان — معاصر ابن حزم — لم يشر الى كتاب « التقريب » ، الا أننا نراه يتحدث عن خروج ابن حزم على قواعد المنطق الأرسطالى فيقول : « كان أبو محمد حامل فنون : من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب ، مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ، وله فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة ، غير أنه لم يخلُ فيها من الغلط والسقط ، لجرأته فى التسوّر على الفنون ، لا سيما المنطق ، فانهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل فى سلوك تلك المسالك ، وخالف أرسطاليس واضعه ، مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه [2] » .

والحق أننا لو أنعمنا النظر الى كتاب ابن حزم فى المنطق ، بل الى سائر كتبه ورسائله ، لوجدنا أنه كان مؤمنا أشد الايمان بجدوى الفلسفة ، وفائدة المنطق ، فلم يكن من المستغرب على رجل مثله أن يعمد الى تبسيط المنطق الصورى ، وتوضيح مستغلقه ، وتقريب معانيه الى أفهام السواد الأعظم من الناس . والواقع أن منطق أرسطو كان يُعَد فى أيام ابن حزم

---

(١) صاعد الاندلسى : « طبقات الأمم » ، الطبعة اليسوعية ، بيروت ، ١٩١٢ ، ص ٧٦

(٢) ياقوت الحموى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، جـ ١٢ ، ص ٢٤٧ ، « والذخيرة » لابن بسام ، جـ ١ ، ص ١٤٠

من أصعب العلوم وأعقدها ، لا لغموض الترجمة العربية والتباسها فحسب ، بل ولتعدد رموزه وكثرة مصطلحاته أيضا . وليس أدل على ركاكة الترجمة العربية لكتب أرسطو فى المنطق مما جاء على لسان أبى سعيد السيرافى فى مناظرته المشهورة مع متى بن يونس حول المفاضلة بين النحو العربى والمنطق اليونانى حينما قال : « ترجموا لغة هم فيها ضعفاء ناقصون بترجمة أخرى هم فيها ضعفاء ناقصون ، وجعلوا تلك الترجمة صناعة [1] » ... وابن حزم نفسه ينص على هذه الحقيقة حين يقول فى صدر كتابه : « فلما نظرنا فى ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية الى البلايا التى ذكرنا ، تعقيد الترجمة فيها ، وايرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال . وليس كل فهم تصلح له كل عبارة ، فتقربنا الى الله عز وجل بأن نورد معانى هذه بألفاظ سهلة بسيطة يستوى ان شاء الله فى فهمها العامى والخاصى ، والعالم والجاهل ، حسب ادراكنا . الخ .. » [2] .

ثم يستطرد ابن حزم فيقول ان طالبى العلم فى القديم كانوا كثيرين ، فلم يكن من الغريب على المترجمين أن يعمدوا الى « اغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها » شحة

---

(1) ابو حيان التوحيدى : « الامتاع والمؤانسة » ، الجزء الاول (تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين) ، ص ١٢١

(2) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، ص ٨ ، ص ١٠ — ١١

منهم بالعلم وضناً به ، وأما الآن وقد زهد الناس فى العلم ، ان لم نقل بأنهم قد أصبحوا أميل الى ايذاء أهله والنيل منهم ، فقد أصبح لزاماً على العارف بقدره أن يسهل علمه ، ويقربه الى الناس بقدر طاقته ، ويعمل على نشره بين أهله وغير أهله بكل ما أوتى من مقدرة . ولهذا يعترف ابن حزم — منذ البداية — بأنه لم يُرِدْ من وراء الكتابة فى المنطق سوى تبسيط هذا العلم ، وشرح عويصه ، والكشف عن مستغلقه ، حتى يفيد منه العام والخاص .

وابن حزم يحصر أنواع المؤلفات فى سبعة لا ثامن لها : فهى اما شيء لم يُسْبَق المؤلف الى استخراجه فيستخرجه ، واما شيء ناقص فيكمله ويتممه ، واما شيء باطل أو خاطيء فيصححه ، واما شيء مستغلق فيشرحه ، واما شيء مُسْهَب فيختصره (دون أن يحذف منه شيئا يخل بمقصده) ، واما شيء متفرق فيجمعه ، واما شيء منثور فيرتبه . وابن حزم مفكر متواضع يعرف قدر نفسه ، فهو لا يزعم لنفسه أنه قد أضاف الى المنطق جديداً ، كما أنه لا يُوهِمْ قارئه بأنه قد أدخل على المنطق اليونانى أى تعديل جوهرى ؛ وانما نراه يُدْرِج كتابه تحت النوع الرابع من أنواع المؤلفات ، وهو النوع المقصود به شرح المستغلق ، وان كنا نجده يشير الى أن كتابه لا يخلو من « تصحيح رأى فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس ، وتنبيه على أمر غامض ، واختصار لما ليست بطالب الحقائق

اليه ضرورة ، وجمع أشياء مفترقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان اليه أقل حاجة ، وترك حذف من ذلك البتة » .

ولما كان الكثيرون من معاصرى ابن حزم قد وقفوا من المنطق الأرسططالى موقفا عدائيا ، سواء أكان ذلك لظنهم بأن كتب أرسطو محتوية على الكفر وناصرة للالحاد ، أم لاعتقادهم بأنها هَذَر من القول (والناس أعداء ما جهلوا) ، أم لعجزهم عن فهمها والاحاطة بمعانيها ، فقد وجد ابن حزم نفسه مضطراً الى استهلال كتابه فى المنطق بالحديث عن منفعة كتب أرسطو ، لا فى علم واحد فحسب ، بل فى كل علم من العلوم أيضا . وعلى حين أن فيلسوفا مثل ابن سينا فى حديثه عن فائدة صناعة المنطق قد اقتصر على القول بأن أحداً لا يستغنى عن العلم بأصول هذه الصناعة (اللهم الا أن يكون انسانا مؤيداً من عند الله تعالى) ، فى حين أن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض[1] ، نجد أن ابن حزم يتوسع فى شرح منفعة علم المنطق بالنسبة الى كل من علم الكلام ، وعلم الفقه ، والحديث ، وعلم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات ، وعلم النحو ، واللغة ، والخبر ، والبلاغة ، والشعر ، والخطابة ، والعروض .. الخ[2] . وهو فى رسالته المسماة باسم « مراتب العلوم » ينصح طالب العلم بأن يتتبع دراسته للقراءة

---

(١) ابن سينا : « النجاة » ، القسم الأول فى المنطق ، طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، ١٩٣٨ ، ص ٥

(٢) « التقريب لحد المنطق » ، ص ٩ — ١٠

والكتابة وأصول النحو واللغة بدراسة أخرى يقوم فيها بالنظر فى حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة ، والقضايا ، والمقدمات والقرائن والنتائج ، ليعرف ما البرهان وما الشغب (أى السفسطة) وكيف التحفظ ممـا يظن أنه برهان وليس ببرهان ؛ وبالتالى فانه ينسب الى المنطق مهمة الوقوف على كافة الحقائق ، وتمييزها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب [1] . ولكن من المؤكد أن اشتغال ابن حزم بالمنطق قد صدر فى جانب كبير منه عن رغبته الدفينة فى خدمة الكلام والدراسـات الدينيـة (كما لاحظ المسـتشرق المجـرى جولدتسيهر [2]) ، فلم يكن من الغرابة فى شىء أن يستمد معظم أمثلته المنطقية من الفقه ، كما سيفعل من بعد الامام الغزالى فى كتابه « المستصفى » ، وهذا ما فطن اليه أحد الباحثين الممتازين حينما كتب يقول : « ولم يكن ابن حـزم منفرداً فى محاولته تقريب المنطق بالاستكثار من الأمثلة الشرعيـة ، ولكن لعله أول من فتح هذا الباب ، مثلما حاول ابن سينا استمداد الأمثلة من الطب ، ومن بعد جاء الغـزالى فعاد يستمد الأمثلة من الفقه ، فكتاب التقريب يثبت أن الغزالى مسبوق الى هذه المحاولة [3] » .

---

(١) رسائل ابن حزم ، طبعة الدكتور احسان عباس ، مصر ، ص ٧١

(٢) جولدتسيهر : البحث المشار اليه ، « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ، ١٩٤٠ ، ص ١٥٢

(١) احسان عباس : مقدمة كتاب « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، ص : (ل) .

واذا كان المناطقة المسلمون ــ من أمثال الفارابى وابن سينا وغيرهم ــ قد راعوا فى عرضهم للمنطق الصورى ترتيب كتب أرسطو ، فاننا نجد ابن حزم يسايرهم فى هذا الترتيب ، مقدما على كتب أرسطو الثمانية ، « المدخل الى المنطق » (أو ايساغوجى) ، وان كنا نراه يسمى الكتاب الأول (قاطاغورياس) باسم « الأسماء المفردة » ، بدلا من تسميته باسم «المقولات» ، ويسمى الكتاب الثانى (بارى أرمنياس) باسم « الاخبار » ، بدلا من تسميته باسم « العبارة » ، ثم يدمج الكتب الأربعة التالية (ألا وهى القياس أو التحليلات الأولى ، والبرهان أو التحليلات الثانية ، والمواضع الجدلية أو الطوبيقا ، والحكمة المموهة أو السوفسطيقا) فى باب واحد يطلق عليه اسم « البرهان » . ولكن ربما كان أعجب ما فى منطق ابن حزم أنه يسقط تماما لفظ « القياس » من حديثه عن أشكال الاستدلال ، اكتفاء بكلمة « البرهان » . وأغلب الظن أن توجس ابن حزم من قياس الفقهاء هو الذى حدا به الى تجنب استعمال هذه الكلمة ، خصوصا وأنه قد كتب كتابا فى « ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » قال فيه بصراحة ان القياس الفقهى « دعوى بلا برهان » [1] .

ولكن ابن حزم ــ مع ذلك ــ قد وجد نفسه مضطراً الى

---

(٢) ابن حزم : « ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » ، تحقيق سعيد الافغانى ، ص ٥

البحث عن تسمية خاصة لهذا النوع من الاستدلال الذى تترتب فيه النتيجة على مقدمتين (كبرى وصغرى) فأطلق على ما اعتدنا تسميته « بالقياس » اسم « الجامعة » . وهو يقول فى تعليل هذه التسمية : « .. اعلم أن القضيتين المذكورتين (أى المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى) اذا اجتمعتا ، سمتهما الأوائل « القرينة » . واعلم أن باجتماعهما ... يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة أبداً ، صادقة أبداً ، لازمة ضرورة ، لا محيد عنها ، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين « نتيجة » . والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً فى اللغة اليونانية « السلجسموس » ، وتسمى الثلاثة كلها فى اللغة العربية : « الجامعة » . مثال ذلك أن تقول : كل انسان حى ، فهذه قضية تسمى على انفرادها « مقدمة » ؛ ثم تقول : وكل حى جوهر ، فهذه أيضاً على انفرادها : « مقدمة » ؛ فاذا جمعتهما معاً ، فاسمهما « قرينة » لاقترانهما ، وذلك اذا قلت : كل انسان حى ، وكل حى جوهر ، فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة ، وهى أن كل انسان جوهر ، فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة ؛ فاذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة ، والجامعة السلجسموس . »[1] ولسنا ندرى — على وجه التحقيق — من أين جاء ابن حزم بهذه التسمية العربية للاصطلاح اليونانى : "syllogismus" ، ولكننا نميل الى الظن بأنه أراد

---

(١) « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » : ص ١٠٦

بهذا اللفظ العربى تجنب استخدام كلمة « القيــاس » التى جرت على ألسنة الفقهاء وأهل السنة .

والحق أن ما اصطلح الفقهاء على تسميته باسم « القياس » انما هو ما أطلق عليه أرسطو اسم « الاستقراء » . وقد شرح ابن سيناء « الاستقراء » الأرسطالى فقال انه : « حكم على الكلى ، لوجود ذلك الحكم فى جزئيات ذلك الكلى ، اما كلها وهو الاستقراء التام ، واما أكثرها وهو الاستقراء المشهور ؛ فكأنه يحــكم بالأكبر على الواســطة ، لوجــود الأكبر فى الأصغر . » [1] وقد فطن ابن حزم الى أن قيــاس الفقهاء هو استقراء أرسطو ، فكتب فصلا طويلا فى بيان فساد هذا النوع من البرهان ، خصوصــاً ما اصطلحنا على تســميته باســم « الاستقراء الناقص » . ومما كتبه ابن حزم فى هذا المقام قوله : « فمن ذلك شىء سماه الأوائل « الاستقراء » وسماه أهل ملتنا « القياس » ، فنقول وبالله تعالى التوفيق : ان معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات ، يجمعها نوع واحــد وجنس واحد ، ويحكم فيها بحكم واحد ، فتجــد فى كل شخص من أشخاص ذلك النوع ، أو فى كل نوع من أنواع ذلك الجنس ، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع ، أو فى كل نوع تحت الجنس ، أو فى كل واحد من المحكوم فيهم . الا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضى العقل وجودها فى

---

(١) ابن سينا : « النجاة » ، طبعة القاهرة ، ١٩٣٨ م ، القسم الأول فى المنطق ، ص ٥٨

كل ما وجدت فيه ، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف ، فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد ، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة ..»[1]

ثم يستطرد ابن حزم فيقرر أن وجود صفة ما فى نوع ما من الأنواع لا يستلزم بالضرورة أن تكون تلك الصفة لازمة ضرورية لكل أفراد ذلك النوع ، اللهم الا اذا كان فى وسعنا أن نتقصى سائر أفراد ذلك النوع من أولها الى آخرها ، حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ واحد منها عن تلك الصفة . ولكن لما كان من المستحيل علينا أن نستقصى جميع الأفراد الداخلة تحت نوع واحد ، أو لما كان الانسان أعجز من أن يحيط بجميع الأشياء التى تتوافر فيها تلك الصفة ، « فهذا تكهن من المتحكم به ، وتخرص وتسهل فى الكذب ، وقضاء بغير علم . » [2] .

وابن حزم هنا يثير فى الحقيقة مشكلة هامة من مشاكل المنطق ، لأنه يناقش الاستقراء بوصفه عملية منطقية ذات طابع توسعى ، ما دام من شأن « الاستقراء الناقص » أن يؤكد شيئا أكثر من كل ما استطعنا ملاحظته أو ادراكه . ولو شئنا أن نعبر عن رأى ابن حزم بلغة المناطقة المحدثين ، لكان فى وسعنا أن نقول ان ثمة جرأة علمية فى الانتقال من الجزء الى الكل ، أو من

---

(1) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق ... » ، ص ١٦٣ — ١٦٤ (وفى النص المطبوع : « لو اقتضته طبيعة أن تكون تلك الصفة فيه » ، والصواب : طبيعته ، كما ذكرنا) .

(2) « التقريب الى حد المنطق » ، ص ١٦٤

ملاحظة بعض الوقائع الى اثبات قانون عام . وابن حزم يرى فى الاستقراء ضرباً من التكهن ، لأنه ليس من حقنا أن نحكم — لمجرد توافر بعض الملاحظات المتكررة أو بعض الظروف المتشابهة — بأن علاقات واحدة بعينها سوف تتكرر دائماً ، أو تتابعاً سببياً واحداً سوف يتحقق فى كل زمان ومكان . ولم يجانب ابن حزم الصواب فى بيانه لموضع الاشكال من « الاستقراء الناقص » فان من المؤكد أن فى الاستقراء طفرة تنتقل بها الى مجال المجهول ، ما دمنا نحكم على ما لم نشاهده ، أو بالأحرى ما دمنا نتكهن بشىء يتجاوز نطاق علمنا الحاضر . ولعل هذا ما عبر عنه ابن حزم أحسن تعبير حينما كتب يقول : « فينبغى لكل طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل ، ويقرّ بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان ... وأن لا يسكن الى الاستقراء أصلا ، الا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التى تحت الكل الذى يحكم فيه . فان لم يقدر ، فلا يقطع فى الحكم على ما لم يشاهد ، ولا يحكم الا على ما أدركه دون ما لم يدرك »[1] .

ولنفرض — مثلا — أننا لم نرَ فى حياتنا العادية فاعلا مختاراً الا وهو جسم ، فهل يحق لنا من أجل هذا أن نقطع بأن الفاعل الأول عز وجل لا بد من أن يكون جسماً ؟ أو لنفرض مثلا أننا تتبعنا كل موصوف فى العالم ، فرأينا أنه انما استحق ذلك الاسم لصفة فيه اشتق له منها ذلك الاسم ، فهل نقطع

---

(1) المرجع السابق ، ص ١٦٩

من أجل ذلك بأن الواحد الأول عز وجل ذو سمع وبصر وحياة وارادة ، وأنه متكلم لا يسكت ... الخ ؟ هذا ما يجيب عليه ابن حزم بالنفى القاطع : فاننا لم نشاهد موصوفاً بشيء الا" وتلك الصفة عَرَضٌ" فيه أومحمول له ، فالصفة عرض لجوهر ؛ ولو جاز أن يكون الله جوهراً ، لكان جوهرايحمل أعراضاً لايفارقها قط ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً [1] . ومعنى هذا أن ابن حزم يرفض « الاستدلال بالشاهد على الغائب » ، اذا كان المقصود بهذه الاصطلاح قياس « الغيبيّات » على « الطبيعيات » ، أو فهم « الحقيقة الالهية » على غرار « الواقعة الطبيعية » . وأما اذا كان المقصود بالغائب هنا هو الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ، فان ابن حزم يرى أن هذا ليس بغائب عن العقل ، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ، دون أدنى فارق . « واذا أيقن المرء أن الحواس موصّلات الى النفس ، وأن النفس انما يصح حكمها بالمحسوسات ، اذا صح عقلها من الآفات ... لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلا على ما شاهده بعقله دون حواسه ؛ فلا غائب من المعلومات أصلا ، اذ ما غاب عن العقل ، لم يجز أن يتعلم البتة » [2] . واذن فلا معنى مطلقاً للحديث عن « الاستدلال بالشاهد على الغائب » .

ويشير ابن حزم — فى موضع آخر — الى أن المتقدمين

---

(١) المرجع السابق : ص ١٦٥
(٢) المرجع السابق : ص ١٦٦

وقد أطلقوا على عملية الاستدلال من مقدمتين اسم « القياس » ، فوجد الفقهاء القياسيون فى ذلك حيلة ضعيفة سوفسطائية لتسمية استقرائهم المذموم « قياساً » ، وكأن حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص (لاشتباههما فى بعض أوصافهما) استدلال قياسى ، أو اجراء للعلة فى المعلول . وابن حزم يشبّه هؤلاء الفقهاء الذين أرادوا تصحيح الباطل فسموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح بأولئك الذين أرادوا أن يستحلوا الخمر فسموها بغير اسمها ! « وهذه حيلة مموّهة لا تثبت على التخليص . وقد قلنا قبل أنه ليس فى العالم شيئان الا وبينهما شبه وافتراق ما ضرورة لا بد من ذلك . فان كان الشبه يوجب استواء الحكم ، فلنحكم لكل ما فى العالم بحكم واحد فى كل حال ، من أجل اشتباهه فى صفة ما . ولم كان الاجتماع فى الشبه يوجب استواء الحكم ، ولم يكن الافتراق فى الشبه يوجب اختلاف الحكم ؟ فيجب على هذا أن لا نحكم لشيئين أصلا بحكم واحد ، لاختلافهما فى صفة ما ..» [1] وواضح من هذا النص أن رفض ابن حزم لقياس الفقهاء انما هو تأكيد لرأيه السابق فى الطابع الارتيابى للاستقراء الناقص .

والحق أن كتاب ابن حزم فى المنطق شاهد على اهتمامه الزائد بتأسيس علم الفقه على دعائم عقلية منطقية ، فاننا نجده يطبّق الكثير من القواعد المنطقية على الأمثلة الفقهية والحقائق

(١) « التقريب لحد المنطق » ، ص ١٧٣

الشرعية ... الخ . ولكن ابن حزم حريص فى الوقت نفسه على تذكيرنا بأن مجال الشريعة غير مجال العقل الخالص ، فانه « ليس فى الشرائع علة أصلا بوجه ما من الوجوه ، ولا شيء يوجبها الا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط ، اذ ليس فى العقل ما يوجب تحريم شيء مما فى العالم ، وتحليل آخر ، ولا ايجاب عمل ، وترك ايجاب آخر . فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به . فاذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلا ولا يمنعه . »[1] .

وابن حزم يستند فى فهمه للشريعة الى باب « الجهـات » فى المنطق الصورى ، فيقول ان الجهات أو « العناصر » (على حد تعبيره) ثلاثة أقسام لا رابع لها : « اما واجب وهو الذى قد وجب وظهر ، أو ما يكون مما لا بد من كونه ، كطلوع الشمس كل صباح ، وما أشـبه ذلك . وهذا يســمّى فى الشرائع : « الفرض واللازم » . واما ممكن وهو الذى قد يكون وقد لا يكون ، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك ، وهذا يسمى فى الشرع : « الحلال والمباح » . واما ممتنع وهو الذى لا سبيل اليه كبقاء الانسان تحت الماء يوماً كاملا ، أو عيشه شهراً بلا أكل ، أو مشيه فى الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك ، وهذه التى اذا ظهرت من انسان علمنا أنه نبى . وهذا القسم يسمى فى الشرائع : « الحرام والمحظور » وابن حـزم هنـا يقرّب معنى « الجهة » الى عقلية القارىء العربى ، فلا يعمد

(1) المرجع السابق : ص ١٦٩

الى استخدام مصطلحات فلسفية معقدة ، بل هو يتحاشى استعمال كلمة « الجهة » نفسها ، مؤثراً عليها لفظ « عنصر » . ولنورد هنا — على سبيل المقارنة — تعريف ابن سينا للجهات ، حيث نراه يقول : « الجهات ثلاث : واجب ويدل على دوام الوجود ، وممتنع ويدل على دوام العدم ، وممكن ويدل على لا دوام وجود ولا عدم . »[1] . فنحن نجد ابن سينا هنا يضع « الواجب » فى مقابل « الممتنع » ، وان كان (ابن سينا) ينسب الى كل من « الواجب » و « الممتنع » معنى الضرورة : لأنه يرى أن الأول منهما ضرورى فى الوجود ، بينما الثانى ضرورى فى العدم . وقد وقع فى ظن بعض الناس — فيما يقول ابن سينا — أن « الممكن » هو « ما ليس بممتنع » ، وأن « غير الممكن » هو « الممتنع » فقالوا ان كل شىء اما أن يكون « ممكناً » أو « ممتنعاً » ، دون أن يكون ثمة موضع لقسم ثالث . ولكن الحقيقة أن لفظ « الممكن » انما يصدق على ماليس بواجب ولا ممتنع ، فهو يشير الى كل ما ليس ضرورياً فى الوجود ، ولا ضرورياً فى العدم[2] . وابن حزم أيضاً يشير الى هذه التفرقة الثنائية التى ذهب اليها البعض فيقول : « وقد قال قوم ان العناصر اثنان وهما : « واجب » و « ممتنع » فقط . قالوا : ولا « ممكن » آلبتة ، لأن الشىء الذى تسمونه

---

(١) ابن سينا : « النجاة » قسم المنطق ، ص ١٨

(٢) ابن سينا : « النجاة » : القسم الاول فى المنطق ، القاهرة : طبعة محيى الدين صبرى الكردى ، ١٩٣٨ ، ص ١٧

ممكناً هو قبل وجوده ممتنع ، وهو بعد وجوده واجب ، فلا ثالث . قالوا : وما غاب عنا فاما أنه فى علم الله تعالى يكون ، واما أنه لا يكون . فان كان الله عز وجل علم أنه سيكون ، فهو الآن واجب أن يكون ، وان كان تعالى علِم أنه لا يكون ، فهو الآن ممتنع أن يكون . »[1] . وأصحاب هذا الرأى — كما هو واضح — يستبعدون من أنواع الجهات الثلاث جهة « الممكن » ، على أساس أن الشىء اما أن يكون ضرورى الوجود ، واما أن يكون ضرورى العدم ، فهو لا يخرج عن كونه « واجباً » أو « ممتنعاً » . ولكن ابن حزم يرد عليهم بقوله ان الشىء لا يكون ممتنعاً قبل كونه ، والا لما أمكن خروجه الى الفعل ، بل الصحيح أنه يكون بالقوة أو فى الظن ، بمعنى أنه قد يكون أو قد لا يكون . « وأما حجتهم بعلم الله تعالى ، فان الله تعالى قد أمر ونهى ، فلو لم يكن الشىء الذى أمر الله به متوهَّماً كونه فى المأمور به ، لم يكن للأمر معنى . فالمتوهم كونه هو الممكن ، وأفعال المختارين قبل كونها داخلة فى قسم الممكن ، بخلاف أفعال الطبيعة »[2] .

وهكذا نرى أنه وان كان حديث ابن حزم هنا عن الواجب والممكن والممتنع حديث العالم المنطقى الذى يشرح لنا أنواع « الجهات » ، الا أننا نجده يدرك ارتباط هذا الحديث بالمشكلة الدينية (أو الفلسفية) التى تدور حول « الجبر والاختيار » ،

(١) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق » : ص ٨٨
(٢) المرجع السابق : ص ٨٨

فينتهز هذه الفرصة لشرح معنى « الامكان » ، دون أن يشعر القارىء بأنه يقحم على دراسته المنطقية حديثا كلامياً أو ميتافيزيقياً . ولا يجد ابن حزم بأساً من أن يدلل على صحة رأيه ببعض الأمثلة ، فنراه يقول : « ان الحس والعقل قد ثبت فيهما أن بين مشى القاعد الصحيح الجوارح والجسم الغير ممنوع ، وبين مشى المقعد المبطل الساقين فرقاً ، وهذا فرق بين « الممكن » و « الممتنع » . وكذلك فيهما أن بين قعود الصحيح الذى ذكرنا (أنه) اذا شاء تركه تركه ، وبين قعود المقعد الذى لو رام جهده تركه لم يقدر ، فرقاً واضحاً ، وهذا فرق بين الممكن والممتنع . والواجب أن نلزم من قال بخلاف قولنا أن لا يتأهب للجوع اذا أصابه ، بأكل الطعام ، لأنه ان كان انتهى أجله فواجب أن يموت ، وان كان لم ينته أجله فممتنع أن يموت . وينبغى أن يقتحم النيران اذا كان فى المغيب أنه لا يحترق فممتنع أن يحترق . فيلزم مخالفنا أن تأهبه وفكرته وسعيه فيما يدفع عن نفسه البرد والعطش والأذى كتأهبه لدفع حركة الفلك أو لمنع الشمس من الطلوع ... » [1] ! وواضح من هذا النص أن ابن حزم يستند الى التفرقة المنطقية بين الواجب والممتنع والممكن ، من أجل التمييز بين « الأفعال الاختيارية » و « الأفعال الاضطرارية » ، على اعتبار أن الفعل الاختيارى ممتنع على ذى الجوارح المعتلة ، بينما هو ممكن بالنسبة الى

---

(١) المرجع السابق : ص ٨٨ – ٨٩ .

ذى الجوارح السليمة . « وانا بالضرورة نعلم أن المقعد لو رام القيام جهده لما أمكنه ، ونقطع يقيناً أنه لا يقوم ، وأن الصحيح الجوارح لا ندرى اذا رأيناه قاعداً أيقوم أم يتكىء أم يتمادى على قعوده ، وكل ذلك منه ممكن ... » [1] .

واذا كان ابن حزم قد اعترف — فى دفاعه عن المنطق — بأن كتب أرسطو فى حدود الكلام كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله ، فما ذلك الا لأنه قد فطن الى أن فى استطاعة المنطقى الافادة من القواعد المنطقية لتأييد الكثير من العقائد الدينية أو الحقائق الشرعية . فابن حزم — مثلا — حينما يتحدث عن « العدد » لا يقتصر على القول بأنه « الكم المنفصل » ، بل هو يضيف الى هذا التعريف « أن الواحد ليس عدداً ، لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساو له ، وليس للواحد عدد يساويه ، لأنك اذا قسمته لم يكن واحداً ، بل هو كثير حينئذ ... » [2] . ومعنى هذا أن الواحد مبدأ ، وليس عدداً ، وبالتالى فان الله الواحد الحق انما هو الخالق المبتدىء لجميع الخلق ، دون أن يكون هو نفسه عدداً ، ولا معدوداً ، فى حين أن الخلق كله معدود . وابن حزم حين يتحدث — مثلا — عن الواحد والكثير ، فانه يقسم الموجودات الى قسمين لا ثالث لهما : الخالق الواحد الأول الذى لم يزل ، والمخلوقات المتعددة

---

(1) ابن حزم : « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » ، الجزء الثالث ، ص ٢٣ — ص ٢٤

(2) « التقريب لحد المنطق » ، ص ٥٢ (وانظر أيضا ص ٤٨) .

التى هى بمثابة جواهر ذات أعراض . وهو بهذه القسمة ينفى عن الله اسم « الجوهر » ، لأن « الواحد » لا يتسم بصفات ، ولا تحمّل عليه محمولات ، ولا تجوز عليه أعراض . ومعنى هذا « أن الخالق عز وجل ليس حاملا ولا محمولا بوجه من الوجوه » [1] . وهو يعبر عن هذه الحقيقة فى موضع آخر فيقول : « كل ما دون الخالق عز وجل ينقسم قسمين : جوهر ولاجوهر . فالجوهر هو الجسم ... والجسم هو الجوهر ، ولا شىء دون الخالق تعالى الا جسم محمول فى جسم . وقد أثبت غيرنا جوهراً ليس جسماً وهذا باطل . » [2] . وهو حين يتحدث عن الأسماء المفردة ، ووقوع الأسماء كلها على مسميات ، ينتهز هذه الفرصة فيتحدث عن أسماء الله تعالى قائلا انها أسماء أعلام ورد بها النص ، دون أن تكون مشتقة من شىء أصلا . « وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله ، كالمحيى والمميت ، وما أشبه ذلك ، وتلك الأفعال أعراض حادثة فى خلقه ، لا فيه ، تعالى الله عن ذلك » [3] . وهو يشير عند تعرضه لباب الاضافة الى أن بعض أصحاب الفلسفة قد زعم أن البارى تعالى جسم : لأن الفاعل من أجل فعله جسم ، والبارى جل وتعالى فاعل ، فهو اذن لا بد من أن يكون جسماً . وفات هؤلاء — فيما يقول ابن حزم — أنه « ليس من أجل أن الفاعل فاعل وجب أن يكون

---

(1) المرجع السابق : ص ١٦ — ١٧
(2) المرجع السابق : ص ٢٧
(3) المرجع السابق : ص ٣٨

جسماً ، لكن الصواب فى القضية أن تقول : الفاعل بالفعل فاعل أو ذو فعل ، فهذه قضية صحيحة تعلمها النفس بأول العقل . وقد غالط بعضهم فقال السميع بالسمع سميع ، والحى بالحياة حى ، فأرادوا أن يوجبوا للبارى تعالى حياة وسمعاً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ونحن لم نسمّ البارى تعالى حيا من أجل وجود الحياة له ، فيلزمنا اضافة الحياة اليه ، وكذلك التسمية له تعالى بأنه بصير ، وانما سميناه حيا وسميعاً وبصيراً اتباعاً للنص ، لا لمعنى أوجب ذلك ؛ وليس شىء من ذلك مشتقاً من عرض فيه .. فكل هذا تركيب لا يكون الا فى مُحدَث ، وانما هذه أسماء أعلام للبارى تعالى فقط ... [1] .

وليس فى وسعنا ــ بطبيعة الحال ــ أن نفيض فى بيان تلك الأمثلة الشرعية والفقهية والكلامية التى شاء ابن حزم أن يطبق عليها قواعد المنطق الأرسططالى ، وانما حسبنا أن نقول ان حرص ابن حزم على التقريب بين المنطق والشريعة قد اضطره فى كثير من الاحيان الى اصطناع مصطلحات منطقية جديدة ، كما أنه قد أدى به الى الانتقاص من قيمة « الاستقراء » ، وانكار مبدأ العلية ، وتجنب استعمال لفظ « القياس » .. الخ . فهل يكون هذا وحده سببا كافيا للقول بأن كتابه فى المنطق « كثير الغلط ، بيّن السقط » ؟ أو هل يكون فى تحاشى ابن

(١) المرجع السابق : ص ٦٠ ــ ٦١

حزم لاستعمال الحروف والرموز فى التعبير عن القضايا ، مبرر كاف للقول بأنه « خالف أرسطو واضع المنطق ، مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه »[1] ؟ يبدو لنا أن مجرد الاكثار من ايراد الأمثلة الشرعية لا يكفى للطعن فى قيمة الجهد العلمى الذى قام به ابن حزم حينما حاول تقريب المنطق الى أذهان العامة من الناس ، كما أن تجنب التمثيل بالحروف والرموز لا ينطوى فى حد ذاته على أية مخالفة خطيرة لروح المنطق الأرسططالى . ويبقى أن يكون القائلون بخروج ابن حزم على قواعد المنطق الأرسططالى قد وجدوا فى تضاعيف كتابه أخطاء صريحة أو انحرافات خطيرة بررت فى ظنهم الحكم على صاحب هذا الكتاب بأنه لم يفهم أرسطو ولم يدرك دلالة منطقه . وقد حاول كاتب هذه السطور أن يقف على بعض تلك الأخطاء أو الانحرافات ، فكان من بين ما لاحظه — مثلا — أن ابن حزم يسمّى التقابل القائم بين الصحة والمرض ، أو بين الحياة والموت ، أو بين الاجتماع والافتراق « تناقضا » (أو « تنافيا » على حد تعبيره هو)[2] ، فى حين أننا هنا بازاء « حدود متضادة » ، لا « متناقضة » . ومن ذلك أيضا أن ابن حزم يعتبر التقابل القائم بين القضيتين الكلية الموجبة والكلية السالبة أشد

---

(1) ابن بسام : كتاب « الذخيرة » ، المجلد الأول من القسم الأول ، ١٩٣٩ ، ص ١٤٠

(2) « التقريب لحد المنطق » : ص ٧٠ — ٧١

تباينا من التقابل القائم بين القضيتين الكلية الموجبة والجزئية السالبة ، بحجة أن النفى فى الحالة الأولى ينصب على كل ما تقرره القضية ، فى حين أن النفى فى الحالة الثانية لا ينصب الا على بعض ما تثبته القضية . ولهذا فانه يسمى تقابل « التضاد » باسم « النفى العام » ، بينما نراه يسمى تقابل « التناقض » باسم « النفى الخاص » [1] . وفات ابن حزم أن تقابل « التناقض » أقوى من تقابل « التضاد » ، لا لاختلاف القضيتين المتناقضتين كيفاً وكماً معاً، فى حين أن القضيتين المتضادتين تختلفان كيفاً فقط ، وانما لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا ، فى حين أن القضيتين المتضادتين لا تصدقان معا ، ولكنهما قد تكذبان معا . ومن ذلك أيضا قول ابن حزم : « واعلم أن قولك اذا قلت ممكن أن يكون ، وقلت ممكن أن لا يكون ، وقلت غير ممتنع أن يكون ، وغير ممتنع أن لا يكون ، وقلت غير واجب أن لا يكون ، فكلها متلائمات أى متفقات المعانى [2] » . ولا شك أن هذا القول انما يجعل من « الممكن » ما ليس بممتنع ، من غير أن يشترط فيه أن يكون واجبا أو غير واجب . وهذا هو الخطأ الذى نبهنا اليه ابن سينا حينما قال ان العامة تظن أن الممكن هو ما ليس بممتنع ، فيكون غير الممكن هو ما ليس بغير ممتنع ، أى الممتنع ، دون أدنى

---

(١) المرجع السابق : ص ٩٢
(٢) المرجع السابق : ص ١٠٢

اشارة الى الوجوب أو عدمه [1] ... ومهما يكن من شيء ، فقد قدم لنا ابن حزم فى كتاب « التقريب » عَرْضاً طريفا مشوقا لمنطق أرسطو ، فكان بذلك خير من شرح مستغلقه ، وأوضح غامضة ، وقرّب بعيده !

---

(1) ابن سينا : « النجاة » ، قسم المنطق ، ص ١٨

الفصل الثانى

ابن حزم الجدلى

لو أننا استرجعنا أسماء كتب ابن حزم التى أتينا على ذكرها فيما تقدم ، لوجدنا أن الجانب الأكبر منها قد انطوى على مناقشات جدلية ، ومناظرات فقهية ، ومساجلات كلامية ، مما حدا بالكثير من مؤرخى الفكر الاسلامى الى ادراج اسم ابن حزم فى عداد « أهل الجدل » . ولعل من هذا القبيل مثلا ما فعله المؤرخ الأندلسى أبو مروان بن حيان حينما كتب يقول : « ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم الله ، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الاسلام ، مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة . وله مصنفات فى ذلك معروفة من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمّى كتاب الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، وكتاب الرد على من قال بالتقليد ... الخ . » [1] وان ابن حزم نفسه ليروى لنا فى أحد المواضع أنه كان يتناقش يوما مع أبى عبد الله محمد بن كليب

---

(1) ياقوت الحموى : « معجم الادباء » ، طبعة القاهرة ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، جـ ١٢ ، ص ٢٥٦

(من أهل القيروان) حول ماهية الحب ومعانيه ، فقال له هذا الرجل : « أنت رجلٌ جدليٌ ، ولا جَدَل في الحب يلتفت اليه [1] » . وواضحٌ من هذه العبارة أن شهرة ابن حزم الجدلية قد جاوزت بلاد الأندلس نفسها ، بسبب انتشار كتبه في الرد على غير المسلمين ، ومناقشة أهل الفرق ، ودحض بعض نظريات الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين . والحق أن المتأمّل في كتاب « الفصل » ، يعجب لقدرة ابن حزم الهائلة على الجدل ، وطول باعه في المناقشة ، وصلابة عوده في مضمار التحدى الفلسفى . وأغلب الظن أن ما شاهـــده ابن حزم في عصره من استهتار الحكام بأمور الشريعة ، وتهاونهم في الدفاع عن الاسلام ، هو الذى حدا به الى خوض كل تلك المعـــارك الفكرية مع أهل العقائد الأخرى من يهود ، ومسيحيين ، ومانويّين ، وملحدين ، ومشركين ... وهو ينص على هـــذا صراحة في مقدمة احدى رسائله فيقول : « اللهم انا نشكو اليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملّتنا بدنياهم عن اقامة دينهم ، وبعمارة قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم في معـــادهم ودار قرارهم ... حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة ، وانطلقت ألسنة أهل الكفر والشرك بما لو حقق النظر أرباب الدنيا لاهتموا

---

(1) ابن حزم : « طوق الحمامة في الالفة والآلاف » ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٤٦

بذلك ضعف همنا ، لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء [1] » .

ولئن كان الكثيرون من معاصرى ابن حزم قد عابوا عليه عنفه فى الجدال ، وصرامته فى الحكم على آراء مخالفيه ، حتى لقد قيل عنه انه كان « يصكّ معارضه صكّ الجندل » ، الا أننا نجد فى تضاعيف كتبه الكثير من الدلائل على نزاهته الفكرية وأمانته الفلسفية . فابن حزم — مثلا — لا يبدأ حديثه دائما بمهاجمة خصمه أو تسفيه رأيه ، أو الطعن فى شخصه ، بل هو يحاول على قدر المستطاع سرد حجج خصمه واحدة بعد الأخرى ، مورداً فى كثير من الأحيان أقاويل الخصم بحذافيرها (كما فعل مثلا فى رده على ابن النغريلة اليهودى) ، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يكشف لنا عما تنطوى عليه من بطلان مناقشا كل حجة من حجج خصمه على حدة ، واضعا نصب عينيه دائما الوصول الى الحق ، لا مجرد الانتصار لرأيه الشخصى . ويروى لنا ابن حزم أنه ناظر يوما رجلا من أصحابه فى مسألة من المسائل فأفحمه « لبكوء كان فى لسانه » ، وانفض المجلس على أنه هو المحقّ ، فلما عاد الى منزله ، خطرت له فكرة ، فراح يبحث فى بعض مراجعه ، وسرعان ما اهتدى الى برهان صحيح يبين بطلان قوله وصحة قول خصمه ، وكان معه أحد أصحابه ممن شهد ذلك المجلس ، فعرّفه ابن حزم بالأمر ، وقال

(١) ابن حزم : « الرد على ابن النغريلة اليهودى » ، طبعة القاهرة ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، ١٩٦٠ (مكتبة دار العروبة) ، ص ٤٥

له انه يريد العودة الى خصمه ، واعلامه بأنه المحق ، والاعتراف أمامه بأنه كان مبطلا ! « فهجم عليه (أى على صديقه) من ذلك أمر مبهت ، وقال لى (أى لابن حزم) : وتسمح نفسك بهذا ؟ ! فقلت له : نعم ، ولو أمكننى ذلك فى وقتى هـذا ، ما أخرته الى غد [1] » . وواضح من هذه القصة أن ابن حزم لم يكن يدعى لنفسه أنه معصوم من الخطأ ، أو أن الرأى هو بالضرورة ما ارتآه ، وانما كان يرى فى الجدل وصالا فكريا يراد من ورائه الوصول الى الحقيقة ، لا مجرد افحام الخصم .

وقد قدم لنا ابن حزم فى نهاية كتابه المشهور المسمى باسم « التقريب لحد المنطق » عرضاً مسهباً لأهم قواعد الجدل وآداب المناظرة ، فبيّن لنا الفـارق الكبير بين الجـدل والسفسطة ، وأظهرنا على ضرورة التمييز بين « الجدل الممدوح » و « الجدل المذموم » . والجدل الممدوح فى رأى ابن حزم انما هو ذلك الذى أوصانا به الله تعالى فى قوله : « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن ، الا الذين ظلموا منهم » ، فأمر عز وجل بضرورة المناظرة ، مع الترفق والانصـاف فى الجدال ، وترك التعسف والبداء والاستطالة ، اللهم الا اذا كان المتناظر هو البادىء بشىء من ذلك ... وأما الجدل المذموم فهو ذلك الذى عبر عنه ابن حزم فى موضع آخر بقوله : « المذموم وجهان : أحدهما من جادل بغير علم ، والثانى من جادل ناصراً للباطل

(1) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ص ١٩٢ .

يشغب وتمويه بعد ظهور الحق . وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم : « ألم تر الى الذين يجادلون فى آيات الله أنّى يصرفون » ، وقوله تعالى : « ومن الناس مَن يجادل فى الله بغير علم ، ويتبع كل شيطان مريد » ، وقوله تعالى : « ومن الناس مَن يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ..». فبيّن تعالى كما ترى أن الجدال المحرم هو الجدال الذى يجادل به لينصر الباطل ، ويبطل الحق بغير علم . »[1] . وابن حزم يحدثنا فى موضع آخر عن هذا النوع من الجدال فيقول انه ليس أبعد عن جادة الصواب من أولئك الذين يتبجّحون بقدرتهم فى الجدل ، فيقرر الواحد منهم أنه « قادر على أن يجعل الحق باطلا والباطل حقا » ![2] ، وأمثال هؤلاء — فى رأى ابن حزم — « سفلة أرذال ، أهل كذب وشر ومَخْرقة » ، لأنه ليس فى قدرة مخلوق أصلا أن يحيل الخطأ صواباً ، والصواب خطأ ، اللهم الا أن يكون من ضعف العقل وقلة العلم بحيث يختلط عليه الحق بالباطل والباطل بالحق ! ولعل هذا هو السر فى كل تلك « الجدليات الفاسدة والشغبيات الساقطة » التى طالما حفلت بها مجالس المتناظرين .

وأما الشرط الأول لقيام المناظرة — فى رأى ابن حزم — فهو أن يكون المتناظران طالبَى حقيقة ، لا مجرد متصارعَين

(١) ابن حزم : « الاحكام فى أصول الأحكام » ، طبعة القاهرة ، الجزء الأول ، ص ٢١ — ٢٤) .

(٢) ابن حزم « التقريب لحد المنطق » الطبعة المشار اليها ، ص ١٩٥

يريد كل واحد منهما أن يكون هو الغالب لا المغلوب ! « فاذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا ، فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة يوشك أن تنحل عن خير مضمون » . وأما اذا كان المتناظران غالطين أو مغالطين ، أو كان أحدهما جاهلا مكابراً ، والثانى غالطاً أو مغالطاً ، فتلك « مناظرة يكثر فيها الشغب ، ويعظم النصب ، ويكثر الصخب ، ويشتد الغضب ، ويوشك أن تشتد مضرتها ، وأما المنفعة فلا منفعة . » [1] . ومعنى هذا أنه لا بد للمتجادلين من أن يكونا مخلصين فى طلب الحق ، بحيث لا يبغى الواحد منهما بجدله مجرد الانتصار على خصمه ، أو الاستطالة عليه بلسانه ، بل طلب الحق لذاته ، والتزام الانصاف الذى هو غاية العدل فى المناظرة [2] . وابن حزم نفسه يسارع الى الاعتراف بأنه على استعداد للتخلى عن رأيه ، اذا تبيّن له خطأ ما استمسك به ، أو صواب ما قال به مخالفه . وهو يعبّر عن هذا المعنى بقوله : « ... فنقول مجدين مقرّين ان وجدنا أهدى منه اتبعناه ، وتركنا ما نحن عليه . » [3] .

بيد أن مجرد القول بأن الغاية من الجدل هى بلوغ «الحقيقة» يفترض بالضرورة رفض نظرية السوفسطائيين الذين يبطلون

---

(١) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، طبعة بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ص ١٨٦

(٢) محمد أبو زهرة : « ابن حزم — حياته وعصره — آراؤه وفقهه » ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٤ ، ص ١٨٧

(٣) ابن حزم : «الاحكام فى أصول الاحكام » ، الجزء الأول ، ص ٢٠

الحقائق ، ونبذ مزاعم بعض أهل النظــر من القائلين بتكافؤ الأدلة . وابن حزم يدحض حجج السوفسطائيين بالأدلة الفلسفية المعروفة ، فيقرر أنه لا موجب للطعن فى شهادة الحواس بحجة أنها قد تخطىء أحياناً ، فان الخطأ يكون لآفة فى الحاس ، لا فى المحسوس . ولئن كنا نرى أثناء النوم أشياء نتــوهم أنهــا حقائق ، فاذا ما استيقظنا تبين لنا أنها لم تكن سوى أضغاث أحلام ، الا أن عقلنا « شاهد بالفرق بين ما يخيّل الى النائم ، وبين ما يدركه المستيقظ » [1] ، وابن حزم يرد على الشكاك من السوفسطائيين فيقول لهم : « أشككتم موجود صحيح منكم ، أم غير صحيح ولا موجود ؟ فان قالوا هو موجود صحيح منا ، أثبتوا أيضاً حقيقة ما ، وان قالوا هو غير موجود ، نفوا الشك وأبطــلوه ، وفى ابطال الشك اثبات الحقــائق أو القطع على ابطالها . » [2] ويمضى ابن حزم الى حد أبعد من ذلك فيفند مزاعم القائلين بالنسبية من السوفسطائيين بحجة « أن الشىء حق عند من هو عنده حق ، وباطل عند من هو عنده باطل » ! ورد ابن حزم على هذا الزعم أن الشىء لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق ، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل ، وانمــا يكون الشىء حقا بكونه موجوداً ثابتا ، سواء اعتقد المرء أنه حق أم اعتقد أنه باطل . ومعنى هذا أن الحق والباطل ــ فى رأى ابن حزم ــ مسميان يصدقان على الأشياء كما هى فى الأعيان ،

(١) و (٢) ابن حزم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، الجزء الاول ، ص ٨ ــ ٩

لا كما هى فى الأذهان ، والا « لكان الشىء معدوماً وموجوداً فى حال واحدة فى ذاته ، وهذا عين المحال . » [1] .

وأما القائلون بتكافؤ الأدلة فانهم يزعمون أنه لا موجب لترجيح رأى على آخر أو تغليب ديانة على أخرى : اذ لو كان ثمة قول ظاهر الغلبة ، لما أشكل على أحد ، وبالتالى لبدا الحق للناس ظاهراً . « فلما بطل هذا صح أن كل طائفــة تتبع اما ما نشأت عليه ، واما ما يخيّل لأحدهم أنه الحق ، دون تثبّت ولا يقين . » [2] هذا الى أن المرء قد يعتقد مقالة ما ، ويتعصب لها ، ويناظر عنها ، ويحاجج دونها ، ثم تبدو له بادية ، فلا يلبث أن يعادى ما كان ينصر ، مبينا ضلال عقيدة كان هو نفسه من أشد المتحمسين لها ! ومثل هذا المسلك انما يدلنا على « فساد الأدلة وتكافؤها جمــلة ، وأن كل دليل فهو هادم" الآخــر ، وكلاهما يهدم صاحبه » [3] . ورد ابن حزم على الحجة الأولى من هاتين الحجتين أن اشكال الشىء على بعض النــاس لا يعنى انعدام كل حقيقة ، بل هو يعنى فقط جهل هؤلاء الناس بحقيقة ذلك الشىء ؛ وليس جهل الجاهل حجة ضد العالم ببرهان صحة ذلك الشىء . وقد وقع الاختلاف بين الناس ، لاختلاف حظوظهم من الذكاء أو الفهم ، وتفاضل أنصبتهم من المعرفة أو العلم ، فلم يكن هذا الاختلاف الا شاهداً على قصور فهم بعض الناس ،

---

(١) المرجع السابق : ص ٩

(٢) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، الجزء الخامس ، ص ١٢٧

(٣) المرجع السابق ، الجزء الخامس ، ص ١٢٣

أو بلادة عقــلهم ، أو تكاسلهم عن تقصى البرهان . وأما اذا ارتفعت هذه الموانع ، فهنالك لا بد للبرهان من أن يلوح لهم جميعاً ساطع اليقين [١] . وابن حزم لا يجد أيضاً أدنى صعوبة فى تفنيد الحجة الثانية القائلة بتقلب بعض الناس من مذهب الى مذهب ، فان هذه الحجة عنده لا تعنى أكثر من أن هنالك قوما يخطئون ، وآخرين يصيبون ! ولو لم يكن هنالك خطأ وصواب ، لما كان هنالك موضع للانتقال من رأى الى آخر ، أو التقلب من مذهب الى مذهب . والحق أن اقرار أصحاب هذا الرأى بوجود خطأ يلزمهم ضرورةً التسليم بوجود صواب ما دام الخطأ هو مخالفة الصواب ، « فلو لم يكن صوابٌ ، لم يكن خطأ ، ولو لم يكن برهان ، لم يكن شغب مخالف للبرهان . » [٢] .

ولما كان ابن حزم قد رفض أقاويل السوفسطائية ، ومزاعم القائلين بتكافؤ الأدلة ، فليس بدعاً أن نراه يقرر « أن المسامحة فى طلب الحقائق لا تجوز البتة ، وانما هو حق أو باطل ولا يجوز أن يكون الشيء حقا باطلا ، ولا باطلا حقا ... » [٣] . ومعنى هذا أن ابن حزم يأبى التسليم بأن جميع أقوال الناس صحيحة ، لأن هذا القول انما يعنى أن يكون الشيء باطلا وحقــا معا ، كما يرفض فى الوقت نفســه التســليم بأن جميــع أقوال النــاس كاذبة ، لأن هــذا القول انمــا يعنى اثبــات الشيء

(١) المرجع السابق ، جـ ٥ ص ١٣٠
(٢) المرجع السابق ، جـ ٥ ، ص ١٢٣
(٣) « التقريب الى حد المنطق والمدخل اليه » . تحقيق د. احسان عباس ، ص ١٧١

وضـــده معاً . واذن فان فى الأقوال حقــا وباطلا ، ونحــن نعــرف بالضرورة أن بين الحــق والبــاطل فرقاً موجــوداً « وذلك الفرق هو البرهان ، فمن عرف البرهان ، عرف الحق من الباطل . »[1] ، وهكذا نرى أن دعامة الجدل عند ابن حزم أنما هى البرهان (المفرق بين الحق والباطل) ؛ وليس البرهان فى نظره سوى الرجوع الى الحواس والعقل (من قرب أو من بعد) رجوعاً صحيحاً متيقنا ...

ويشرح لنا ابن حزم فى كتابه « التقريب » ، وفى كتــابه « الفصل » ، ماهية البراهين الجامعة الموصلة الى معرفة الحق ، فيقــرر أن لدينــا جميعــا ــ الى جانب ادراكات الحواس لمحسوساتها ــ ادراكاً سادساً يتم عن طريق البديهيات . فالطفل الصغير يعلم أن الجزء أقل من الكل ، وأن المتضادين لا يجتمعان ، وأن الجسم الواحد لا يمكن أن يكون فى مكانين فى وقت واحد ، وأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه ، وأن الغيب لا يعلمه أحد ... الخ . بل ان ابن حزم ليذهب الى أن الطفل يستطيع بالبداهة التمييز بين الحق والباطل : « فانه اذا أخبر بخبر تجده فى بعض الأوقات لا يصدّقه ، حتى اذا تظاهر عنده بخبر آخر وآخر صدقه وسكن الى ذلك ... واذا ذكرت له أمراً ما ، قال متى كان ، واذا قلت له لم تفعل كذا وكذا ، قال ما كنت أفعله ، وهذا علمٌ منه بأنه لا يكون شىء مما فى العالم الا فى زمان ... واذا رأى شيئا لا يعرفه قال : أى شىء هذا ؟

(1) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، الجزء الخامس ، ص ١٣٥

فاذا شرح له سكت ... واذا رأى شيئا قال من عمل هـذا ؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل ، واذا رأى بيد آخر شيئا قال : من أعطاك هذا ؟ ... (وهو) يكذب بعض ما يخبر به ، ويصدق بعضه ، ويتوقف فى بعضه ... الخ » [1] ، وصفوة القول أن هناك « بديهيات » لا يختلف فيها ذو عقل ، ولا يشك ذو تمييز صحيح فى أنها صادقة لا امتراء فيها ، وتلك هى « أوائل العقل » التى لا يجهلها الا مجنون ، أو معتوه ، أو جاهل يغالط حسه ويكابر عقله . وابن حزم يسترسل فى تعداد تلك المقدمات ، لكى يخلص الى القول بأنه لا بد للاستدلال من الاستناد الى أمثال هذه البديهيات التى هى المقدمات الضرورية لكل برهان . « وما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط . » [2] .

ولكن ، اذا كان الأصل فى كل تفكير هو تلك المقدمات البديهية التى لا يختلف عليها اثنان ، فمن أين نشأ الخطأ فى استدلالات الناس ، وكيف دب الفساد فى الكثير من أقيسة الفلاسفة ؟ هذا ما يرد عليه ابن حزم بقوله ان الرجوع الى تلك « البديهيات العقلية » قد يكون من قرب أو من بعد ، فما كان من قرب فهو أظهر الى كل نفس وأمكن للفهم ؛ « وكلما بعدت المقدمات المذكورة ، صعب العمل فى الاستدلال ، حتى يقع

(١) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » جـ ١ ، ص ٥ ـ ٦
(٢) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧

فى ذلك الغلط ، الا للفهم القوى الفهم والتمييز » [1] . وكما أن الأعداد القليلة سهلة الجمع بحيث قلما يقع فيها غلط ، فى حين يصعب جمع الأعداد الكبيرة ، فيزيد احتمال الوقوع فى الخطأ عند جمعها ، فكذلك يمكن القول بأن الاستدلال المستند الى مقدمات قريبة سهل ، بينما الاستدلال القائم على مقدمات بعيدة صعب ، أو هو على الأصح فى حاجة الى جهد عقلى شاق . ويضرب لنا ابن حزم مثلا فيقول اننا نعلم بالبداهة أن الغيب سر محجب ، فاذا رأينا شخصين : يحكى أحدهما خبراً كاذباً طويلا ، ثم يأتى الآخر — وهو لم يسمعه — فيحكى ذلك الخبر بعينه كما هو دون أدنى زيادة أو نقصان ، أمكننا أن نحكم باستحالة كذب ذلك الخبر ، والا لكان الحاكى لذلك الخبر عالما بالغيب ، ما دام علم الغيب انما هو الاخبار عما لا يعلم المخبر عنه بما هو عليه . وهكذا يستنتج ابن حزم أن « كل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعداً مفترقان قد أيقنا أنهما لم يجتمعا ولا تشاعرا ، فلم يختلفا فيه ، فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن مقطوع به على غيبه . وبهذا علمنا صحة موت من مات ، وولادة من ولد ، وعزل من عزل ، وولاية من ولى ، و (عرفنا كذلك) البلاد الغائبة عنا ، والوقائع والملوك والأنبياء .. ودياناتهم ، والعلماء وأقوالهم والفلاسفة وحكمهم ... الخ . » [2]

(١ و ٢) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧

وإذن فإن دعامة الجدل — في رأى ابن حزم — إنما هي القدرة على الاستدلال ، ابتداءً من تلك المقدمات الأولية ، أو هي بالأحرى العلم « بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض ، وتقديم المقدمات ، وانتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً ، أو تمييزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يُعتبَر بها . »[1] . ولما كان العقل هو المبدأ الذي يستطيع المرء عن طريقه تمييز القول الصحيح مما ليس بصحيح من الأقوال ، فإن المهمة الحقيقية للباحث الجدلي إنما هي رد نتائجه الى مقدمات أولية لا تحتمل الكذب . ولهذا يقرر ابن حزم مرة أخرى أن « الصحيح من الأقوال يشهد له العقل والحواس ببراهين ترده الى العقل والى الحواس رداً صحيحاً . وأما الباطل فينقطع ويقف ، قبل أن يبلغ الى العقل والى الحواس ... »[2] وسواء أكان موضوع جدالنا هو بعض القضايا الطبيعية ، أم بعض الأحكام الشرعية ، فإنه لا بد لنا في كلتا الحالتين من تحرّي الصواب ، بحيث لا نستنتج من النتائج الا ما توجبه مقدمات موجودة عن مثلها ، وهلمّ جرّاً الى أن نبلغ « أوائل العقل والحس »[3] . وليست « السفسطة » التي تحدث عنها الأوائل سوى الانطلاق من

(١) « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، طبعة الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ص ١٠

(٢) « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ، جـ ٥ ، ص ١٢٩

(٣) «التقريب لحد المنطق » ، ص ١٧٢

« مقدمات فاسدة » ، أو « الشغب » الناصر للباطل بسلاح « التلبيس » . وابن حزم يفيض فى شرح مظاهر هذا « التلبيس » ، فيحدثنا عن الكثير من المغالطات اللفظية ، كما يتوقف طويلا عند أخطاء الاستدلال وشتى « الجدليات الفاسدة » . وهو يضيف الى هذا كله أن التجرد عن الهوى شرط ضرورى لصحة الحكم ونزاهة الاستدلال ، فان الآراء المسبقة والتحزبات البغيضة كثيراً ما تقف حجر عثرة فى سبيل الوصول الى تمييز صحيح الفكر من فاسده . « واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها الا من جرّد نفسه عن الأهواء كلها ، ونظر فى الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل الى شىء منها ، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئا البتة ... » [1] .

وحينما يحدثنا ابن حزم عن أصول الجدل ، فانه لا يتناسى — وهو الفيلسوف الأخلاقى الذى قدّم لنا كتاباً فى « أخلاق النفس والسيرة الفاضلة » — أن يشير الى الصفات الأخلاقية التى لا بد من توافرها فى أهل الجدل . فهو يحذّر المتجادلين — مثلا — من التقول على خصومهم ، أو التباهى بآرائهم ، أو تسفيه حجج الآخرين بغير وجه حق ... الخ . ولعل من هذا القبيل مثلا قوله : « وان أعجبت بآرائك ، فتفكر فى سقطاتك ، واحفظها ولا تنسها ، وفى كل رأى قدرته صواباً فخرج بخلاف تقديرك ، وأصاب غيرك ، وأخطأت أنت . فانك ان فعلت ذلك ،

(١) المرجع السابق ، ص ١٨١

فأقل أحوالك أن يوازن سقوط رأيك صوابه ، فتخرج لا لك ولا عليك ، والأغلب أن خطأك أكثر من صوابك ... » [١] . وهو ينبهنا ــ فى موضع آخر ــ الى ضرورة « طلب الحق لنفســه فقط » ، لا لكسب مديح الناس ، أو التفاخر بأية موهبة عقلية . وأما الآفة الكبرى التى يحذرنا منها ابن حزم فهى « الكذب » ، لأن « الكذب أصل كل فاحشة ، وجامع كل سوء ، وجالب لمقت الله عز وجل ... وهل الكفر الا كذب على الله ؟ .. ، والله الحق وهو يحب الحق ، وبالحق قامت السماوات والأرض ..» [٢] . ومن مظاهر الكذب فى الجدل أن يتقوّل المرء خصمه ما لم يقل فيكذب ، أو أن يتجاهل حججه ولا يتقصّى أدلته ، فيكون بذلك ظالماً له وغير منصف للحق نفسه . وابن حزم ينص أيضاً على خطأ آخر طالما وقع فيه المتناظرون . ألا وهو معارضة الخطأ بالخطأ فى المناظرة « مثل أن يقول السائل للمسئول : أنت تقول كذا ، أو لـم تقول كذا ، فيقول المجيب : وأنت تقول أيضاً كذا ، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع ، فهذا كله خطأ فاحش ، وعار عظيم ، واقتداء بالخطأ .. » [٣] . وقد يكون من مظاهر التزييف الفكرى فى المناظرة تعمّد الغموض أو اصطناع التعمية ، لستر ضلال أو حجب تناقض . وليس بدعاً أن نجد

(١) « رسالة الاخلاق » طبعة القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٦٣

(٢) « طوق الحمامة فى الالفة والالاف » ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٤ ، تحقيق حسن كامل الصيرفى ، ص ٥٧

(٣) « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، ص ١٩٠ (من باب الكلام فى رتبة الجدال وكيفية المناظرة) .

ابن حزم يُلحق الغموض والتعمية بالخيانة الفكرية والزّيف العقلى ، فانا نعرف عنه طريقته الظاهرية فى معالجة المواضيع بوضوح وصراحة . ولعل هذا ما لاحظه أحد الباحثين حينما وصف لنا منهج ابن حزم فقال : « انه لا يؤوّل كالباطنية ، ولا يقيس كالحنفية ، ولا يكنى ولا يورى ولا يغمغم ، بل يمشى قدما واضحاً صريحاً لا يحمّل اللفظ أكثر مما يطيق من معنى ، ولا يدعى دعوى الا أرفقها بشــاهدها ، وأيدها بمروى متسلسل الأسناد . » [1] . وابن حزم ينبهنا فى هذا الصدد الى أن بعض المتجادلين (بل بعض المؤلفين) قد يستعملون كلاماً مستغلقا بقصد التمويه على القـرّاء ، أو المســتمعين ، فيظن المرء أن كلامهم مملوء حكمة ، وهو فى الحقيقة مملوء هذراً . ويضرب لنا ابن حزم مثلا لهذا النوع من التمويه فيقول انه قرأ كتاب « اللمع » لأبى الفرج القاضى ، فما وجد فيه الا « كلاما معقدا مغلقا ، لا معنى له الا التناقض والهدم لما بنى . وفى زماننا مَن سلك هذا الطريق فى كلامه ، فلعمرى لقد أوهم خلقاً كثيراً أنه ينطق بالحكمة ، ولعمرى ان أكثر كلامه ما يفهمه هو ، فكيف يفهمه غيره » ! [2] .

والحق أن ابن حزم الجدلى انما هو أعدى أعداء التعقيد ،

---

(١) ممدوح حقى : مقدمة كتاب « حجة الوداع » لابن حزم ، طبعة دمشق ، دار اليقظة العربية ، ص ٨

(٢) « التقريب لحد المنطق » ، ص ١٩٧ (والكتاب المشار اليه هو كتاب اللمع فى أصول الفقه) .

والغموض ، والتعمية ، فهو يُوجب على المتناظر أن يصوغ أسئلته واضحة ، سليمة من كل نقص أو اشكال ، وهو ينبهه الى ضرورة تحديد موضوع بحثه تحديداً دقيقا صارما ، بحيث لا يقتحم على المناظرة (أو على المناقشة) ما ليس منها ويَدْخُل في هذا الباب أيضا ما قد يلجأ اليه البعض من استطراد يطيل معه الكلام بلا داع ، « حتى ينسىَ آخره أوّله » ! ومثل هذا الاستطراد قد يدفع بالمتناظر الى الانتقال من قول الى قول ، ومن سؤال الى سؤال ، على سبيل التخليط ، لا على سبيل الابانة . ولا شك أن تكرار الكلام بلا زيادة فائدة انما هو ضربٌ من العيّ ، ان لم نقل بأنه سَفَه لا معنى له . والظاهر أن معظم ضروب الجدل التى كانت سائدة فى عصر ابن حزم كانت من هذا الطراز ، فاننا نجده يندد بمثل هذا النوع من التناظر ، لما ينتهى اليه فى العادة من سَبّ وتكفير ولعن وسفه وقذف [1] .. الخ . وأما المتناظر المنصف فهو ذلك الذى يتأمل مقدماته ومقدمات خصمه ، ونتائجه ونتائج خصمه ، دون أن يرضى لنفسه من خصمه الا بالحق الواضح [2].

ولكن ليس معنى « الوضوح » فى نظر ابن حزم أن يطالبك خَصْمك بأن تصوّر له ما لا سبيل الى تصويره ، أو ما لا صورة له أصلا ، فان هناك من المعانى ما لا يقبل التجسيم أو التشكيل بأى حال من الأحوال . ويسوق لنا ابن حزم مثلا

---

(١) المرجع السابق : ص ١٩٧

(٢) المرجع السابق : ص ١٩٢

فيقول انك اذا أخبرت خصمك بأن الواحد الأول ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ، لأنه ليس حاملا ولا محمولا ، كما أنه ليس فى زمان ولا فى مكان ، فليس من حق خصمك أن يطلب اليك تشكيل هذا المعنى ، اللهم الا اذا كان من حق الأعمى أن يكلف البصير أن يصور له الألوان ! ومن هذا القبيل أيضا ما يرويه ابن حزم من أن أحد أصدقائه طلب اليه يوما أن يريه « العَرَض » معزولا عن « الجوهر » قائما بنفسه ، بحجة أنه انْ لم يَرَ ذلك فانه لا يصدق أن يكون ثمة عرض ! وراح ابن حزم يريه كيف أن قطعة الطين قد تكون مستديرة ، وقد تكون مربعة ، وقد تكون مثلثة ، فتذهب هذه الأعراض جميعا وتبقى قطعة الطين كما هى ، وكيف أن المرء قد يجلس أو يقوم أو يذهب ، كما أن الثوب قد يَسودُّ بَعدَ بياضه ، أو قد يَصْبَغُ بلون آخر أحمر كان أم أزرق .. الخ ، فلا يكون الثوب الا ثوبا ، ولا يكون الانسان (فى جلوسه وقيامه وذهابه) الا انسانا . ولكن صاحبه ظل عند رأيه فى ضرورة رؤيته للعرض متزلا عن الجوهر ، قائما بذاته ؛ وفاته أن العرض لو قام بنفسه وكان كما يريد ، لم يكن عَرَضا أصلا ! « ولو جاز لكل من لا يتشكل فى نفسه شىء أن ينكره ، لجاز للأخشم أن ينكر الروائح ، والذى ولد أعمى أن ينكر الألوان ، ولمن لم ير أن تنكر الفيل والزرافة وكل هذا باطل . وانما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ، ويُبْطل ما أبطل البرهان ، ويقف

فيما لم يثبتـــه ولا أبطله برهان ، حتى يلوح له الحق [1] » .

وواضح من هذا النص أن ابن حزم لا يريد أن يقيس الغائب على الشاهد ، لأنه يعلم حق العلم أنه ليس أشنع من ذلك الخطأ الذي يقع فيه بعض العلماء حينما يحاولون قياس الغيبيات على الطبيعيات مع البون الشاسع بين عالم الغيب وعالم الشهادة [2] .

ولم يكن غريباً على ابن حزم الذى ألف كتابا فى « ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » أن يحمل بشدة على الآخذين بمبدأ « التقليد » أو المتمسكين بآراء الأقدمين ، أو المستندين فى أحكامهم الى حجج السابقين . وهو ينص على ذلك بصراحة فيقول : « التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان [3] » . ويقول فى موضع آخر : « اياك وتقليد الآباء ، فقد ذم الله عز وجل ذلك ، ولو كان محموداً لعذر من وجد آباءه زناة أو سراقا أو على بعض الخلال التى هى أخبث مما ذكرنا أن يقتدى بهم [4] » . ومعنى هذا أن ابن حـــزم يرفض « المذهبية » ، ويأبى أن يجيز لأى انسان أن يجىء الى عالم ، فيأخذ كل أقواله ، ويقلدها ويتبعه فى كل ما وصل اليه ، دون أن يفرق بين قول وقول ، أو بين

---

(١) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، ص ١٩٢ — ص ١٩٣

(٢) سعيد الأفغانى : مقدمة لملخص « ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » ، دمشق ، ص ١١

(٣) ابن حزم : « النبذ » ، مطبعة الانوار بمصر سنة ١٩٤٠ ، ص ٥٤

(٤) « التقريب لحد المنطق ... » ، ص ١٩٥

رأى ورأى . ويمضى ابن حزم الى حد أبعد من ذلك فيقول : « اياك والاغترار بكثرة صواب الواحد ، فتقبل له قولة واحدة بلا برهان ، فقد تخطر فى خلال صوابه بما هو أبين وأوضح من كثير مما أصاب فيه [1] » . ومعنى هذا أن ابن حزم يرفض كل « سلطة فكرية » ، لأنه يرى أن المصيب قد يخطىء ، والسائر فى طريق الحق قد يضل ، فلا موضع للتسليم بأى مذهب من المذاهب فى جملته وتفصيله ، ولا موجب للأخذ عن أى امام من الأئمة ، وكأنما هو نبى معصوم تماما من الخطأ ! وسنرى فيما بعد كيف نفى ابن حزم العصمة عن أى مخلوق ما من المخلوقات ، فيما عدا الأنبياء والرسل الذين تقع على يدهم خوارق العادات .

وهكذا نرى أن ابن حزم قد اشترط للجدال الكثير من الشروط الفكرية ، والنفسية ، والأخلاقية ، فجعل منه جهداً عقليا شاقا يستلزم اتباع منهج خاص ، ويتطلب التجرد عن الأهواء ، ويقتضى الاخلاص لوجه الحق ، فكان بذلك العدو الأكبر للسفسطة ، والخصم الأول لشتى ضروب الزيف الفكرى ، والناطق الأسمى باسم العقل والمنطق والبحث النزيه الموضوعى . ولهذا فاننا نراه يختم حديثه عن الجدل بتوجيه النصيحة الى طالبه قائلا : « واعلم أن ما ذكرنا من الوقوف على الحقائق لا يكون الا بشدة البحث ، وشدة البحث لا تكون

---

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

الا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال ، والنظر فى طبائع الأشياء ، وسماع حجة كل محتج ، والنظر فيهـا والتفتيش ، والاشراف على الديانات والنحـل والمذاهب والاختيارات ، واختلاف الناس وقراءة كتبهم ... الخ[1] » .

والمتـأمل فى مناظرات ابن حـزم التى حفلت بهـا كتبه ورسائله ، يدرك أن هذا الرجل الذى ناقش الفلاسفة والمتكلمين والأئمة والفقهاء وأصحاب الفرق المختلفة كان على المام واسع بشتى النحل والملل ، وعلى دراية كبرى بالكثير من العقائد والمذاهب ، فكانت حيـاته الفكرية صراعا مستمراً ، وجدالا طويلا . ولئن كانت بعض مناظرات ابن حزم (خصوصا مع أعداء الاسـلام من المشركين والملحدين) لم تكن تخلو من عنف وتطاول ، الا أننا نشعر شعوراً واضحا بأن ابن حزم كان مخلصا فى جدله ، مؤمنا بما يقول ، شديد التحمس لما يظنه الحق . وقد يأخذ عليه الكثيرون أنه لم يراع فى جداله كثيراً من الشروط التى نص عليها فى كتبه ، ولكن من المؤكد أن جدل ابن حزم لم يكن من ذلك النوع المذموم الذى وصفه لنا هو نفسه حينما تحدث عن المجادل بغير علم ، والمجـادل لنصرة الباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق . ونحن لا ننكر أن ابن حزم قد اشتط أحيانا فى حكمه على بعض عقائد أصحاب الفرق الأخرى ، ولكننا نميل الى الظن بأن هذا الشطط لم يكن وليد

(١) « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » : ص ١٩٨

مكابرة أو عناد ، بل كان مجرد تعبير عن ايمانه العميق بأن المساومة في الحق خيانة فكرية كبرى !

ولن نستطيع أن نختم حديثنا عن ابن حزم الجدلى دون أن نشير الى نموذج أو أكثر من نماذج جداله مع أهـل الديانات الأخرى. فهو فى رده ــ مثلا ــ على ابن النغريلة اليهودى ينتهز فرصـة ابطـال أقوال خصـمه ، فلا يكتفى بالدفاع عن الاسلام ، بل يمضى الى الهجوم على التوراة ، مع الاستشهاد بالكثير من النصوص، والتعرض لمزاعم رجالات الملة اليهودية . وهو يعتمد فى مناقشته لنصوص التوراة على الأوليات العقلية والمقدمات البديهية ، فيسرد الآية أو الخبر أو القصة ثم يفند ما فيها من تناقض أو استحالة أو مجافاة للعقل . ولعل من هذا القبيل مثلا ما أورده ابن حزم نقلا عن سفر الخروج من أن الله قال لموسى انه سيهلك بنى اسرائيـل ، وسيقدمه هو على أمة أخرى عظيمة ، وكان الله يكلم موسى فماً لفم ، كما يكلم المرء صـديقه ، فلم يزل موسى يتودد الى ربه ، ويطلب اليه المغفرة ، حتى أخذ الرب بقول موسى ورضى عن شعب اسرائيل ! وابن حزم يعقب على هذه الرواية بقوله : « ان فى هذا الفصل من السخف غير قليل ، ... لأن فيه البداء ، تعـالى الله عمـا يقولون علواً كبيراً ... وفيه التكليم فماً لفم ، وتحقيق التجسيم والتناقض على البارى تعالى فى كلامه وفعله ، دون تأويل ، ولا

مخرج لهم من هذا [1] » . وهو يورد أيضا فى كل من « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، وفى « الرد على ابن النغريلة » قصة تعبد بنى اسرائيل لعجل من ذهب صنعه لهم هارون أخو موسى ، وكيف أن موسى عليه السلام وجد بنى اسرائيل عراة بين يدى العجل ، يتغنون ويرقصون ، وكان هارون قد عراهم بجهالة قلبه ! وهو يعقب على هذه القصة بقوله : « هذه نصوص كتابهم . أفيسوغ فى عقل من له أدنى مسكة ، أن يكون نبى يعمل عجلا للعبادة من دون الله تعالى ، ويأمر قومه يعبدوا له ، ويرقص هو وهم تعظيما للعجل على أنه الههم الذى من مصر ؟ واذا جاز أن يكون عجلا وثنا ويعبدوه ، جاز لنبى آخر أن يزنى ، فكيف يتصدق فى شىء من كلامه ، وما الذى جعل سائر كلامه أولى بالقبول من كلامه وأمره فى العجل ؟.. والذى لا شك فيه عندى أن من بدّل توراتهم ، وأدخل فيها مثل هذا ، انما قصد الى ابطال النبوة جملة [2] » .. ويعجب ابن حزم أيضا لما ورد فى التوراة من أن يعقوب عليه السلام صارع ربه ليلة بتمامها ، وهو لا يعرف من هو ، فلما انسلخ الصباح ، عرف أنه الله ، فلما عرفه أمسكه فقال له ربه : أطلقنى : فقال له يعقوب : لا أطلقك حتى تباركنى : فقال له ربه : كيف لا أباركك ، وأنت كنت قوياً على الله فكيف على الناس ؟ ! ثم

---

(١) « الرد على ابن النغريلة » ، ص ٥٨ – ٥٩ (والبداء تغير ارادة الله لتغير علمه) .

(٢) « الرد على ابن النغريلة » ، ص ٧١ ، « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » ، جـ ١ ، ص ١٦١ – ١٦٢

مس مأبضه ، فعرج يعقوب من وقته ! . وهو يعقّب على هذه القصة بقوله : « ... ولا يجرؤ منهم أحد فيقول : ان المصارع ليعقوب كان ملكا ، فان لفظ اسم المصـــارع له فى توراتهم « الوهيم » وهذا هو اسم الله تعالى وحده بالعبرانية ، فلو أن هذا الجاهل (أى ابن النغريلة اليهودى) تفكر فى مثل هـــذا وشبهه ، لعلم أن الحق بأيدى غيرهم ، وأنهم فى باطل وغرور ، وعلى ضلال وزور[1] » .

ولسنا نريد أن نسترسل فى اعطاء نماذج أخرى لمناقشات ابن حزم مع اليهود (وغيرهم من أصحاب العقائد الأخرى) ، وانما حسبنا أن نحيل القارىء الى الجزأين الأول والثانى من كتاب « الفصل فى الملل والأهواء والنحـــل » ، فانهما مليئان بالكثير من المناقشات الدقيقة لنصـــوص التوراة والانجيل ، لا من وجهة نظر عقلية فحسب ، وانمــا من وجهة نظر تاريخية أيضا . وقد كان ابن حزم أسبق من الكثير من علماء الأديان ورجالات النقد التاريخى الى دراسة التوراة والانجيل بروح الفيلسوف المتعمق والمؤرخ الفاحص المدقق ، حتى اننا لنجد فى تضاعيف كتبه الكثير من الآراء التى سوف يرددها من بعد خصوم المسيحية من أمثال : داڤيد شتراوس ، وبرونو باور ، ورنان ، وغيرهم . وقد يكون من الطريف أن يعمد الباحث الى القيام بدراسة مقارنة لكتب ابن حزم فى نقد الديانتين اليهودية

---

(1) «الرد على ابن النغريلة» ص ٦٢ ، «الفصل فى الملل والاهواء والنحل» ، جـ ١ ، ص ١٤١ — ١٤٢

والمسيحية ، ومؤلفات أنصار الفكر الحر من رجالات المدرسة الانجليزية المعاصرة ، فانه واجد بلا شك لدى فيلسوفنا العربى الكثير من الآراء المطابقة لما انتهى اليـــه أولئك « المفــكرون الأحرار » . ومهما يكن من شيء ، فقـــد كان ابن حزم رجل الجدل الأول فى تاريخ الفكر الأندلسى ، لا بشهادة أنصاره وتلاميذه فحسب ، بل وبشهادة خصومه ومعارضيه أيضا . ولو لم يترك لنا ابن حزم سوى تلك المجلدات الضخمة التى كتبها فى مناقشة أهل العقائد الأخرى من غير المسلمين ، لكان حسبه فخـــراً أن يكون قد قضى حياته فى تعمق دراســـة الأديان ، والغـــوص فى أسرار الملل ، والعمـــل على ســَـبْر أغوار المذاهب ... الخ .

الفصل الثالث

ابن حزم المتكلم

اذا كنا قد تحدثنا عن ابن حزم المنطقى ، وابن حزم الجدلى ، فقد وجب علينا الآن أن نتحدث عن ابن حزم المتكلم . ولا نرانا فى حاجة الى القول بأن ابن حزم لم يشغل نفسه بالمنطق ، ولم يدافع كل هذا الدفاع عن الجدل ، الا لكى يستخدم مبادئه المنطقية فى مناقشته لأهل الفرق الكلامية ، ولكى يطبق منهجه الجدلى على دراسته للعقائد الاسلامية . ولن يتسع المجال — بطبيعة الحال — للاسهاب فى عرض آراء ابن حزم العديدة فى نظريات المعتزلة ، والأشاعرة ، والمرجئية ، والشيعة ، والخوارج ، وانما سنقتصر على الالمام بأهم المعالم البارزة فى مذهبه الكلامى ، مكتفين بذكر آرائه فى التوحيد ، ونفى التشبيه ، والأسماء الالهية ، والجبر والاختيار ، والقضاء والقدر ... الخ . وقد أخبرنا ابن حزم نفسه أنه كان قد ألّف كتاباً فى مناقشة أهل الفرق الاسلامية أطلق عليه اسم : « النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبايح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع : المعتزلة والمرجئية والخوارج والشيع » . ثم عاد ابن حزم فأضاف هذا الكتاب

الى مجلده الضخم المسمى باسم « الفِصَل » تحت عنوان : « ذكر العظائم المخرجة الى الكفر أو الى المحال من أقوال أهل البدع المعتزلة والخوارج والمرجئية والشيع » [1] . وهو يعتمد فى مناقشته لأهل الفرق الاسلامية (فى هذا الفصل وغيره) على مصدرين : أولهما المبادىء العقلية المقررة فى أوائل الحس وبدائه العقل ، وثانيهما : النصوص . ولهذا يرفض ابن حزم منذ البداية شتى النظـريات القائلة بالتأويل أو القيـاس أو التعليل ، مؤكداً أن « دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسـامحة فيه ... وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً ، فهى دعاوى ومخارق ... وما كان عنـد الرسول عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن ، غير ما دعى الناس كلهم اليه ... » [2] .

ولما كان لب العقيدة الاسلامية هو الايمان بالوحدانية ، فليس بدعاً أن نجد ابن حزم يهتم — فى المقام الأول — بالكلام فى التوحيد ونفى التشـبيه . وقد ذهبت طائفة من طوائف المتكلمين — وهم المشبّهة — الى القول بأن الله تعالى جسم ، وحجتهم فى ذلك أنه لا يقوم فى المعقول الا جسم أو عَرَض ، فلما بطل أن يكون تعالى عرضاً ، ثبت أنه جسم . هذا الى أن

---

(١) ابن حزم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » جـ ٢ ، ص ١١١ ، جـ ٤ ص ١٧٨ — ٢٢٧ (وانظـر أيضا : « دائرة المعارف الاسلامية » ، جـ ١ ، ص ١٤٠) .

(٢) « الفصـل فى الملل والأهواء والنحل » ، جـ ٢ ، ص ١١١

الفعل لا يصح الا من جسم ، والبارى تعالى فاعل ، فهو اذن جسم . وفضلا عن ذلك ، فقد ورد فى الكثير من الآيات القرآنية ذكر اليد واليدين والأيدى والعين والوجه والجنب ؛ وهذه كلها دلائل على أن الله جسم . وابن حزم يرد على هذه الحجج فيقول : ان ادعاءهم بأنه لا يقوم فى المعقول الا جسم أو عرض قِسمة ناقصة ، وانما الصواب أن يقال انه لا يوجد فى العالَم سوى جسم أو عرض ، وكلاهما يقتضى بطبيعته وجود مُحدِث له . ولو كان مُحدثهما جسماً أو عرضاً ، لاقتضى بالضرورة فاعلا فَعلَه ، واذن فقد لزم ألا يكون فاعل الجسم والعرض جسماً ولا عرضاً : « ولو كان البارى — تعالى عن الحادهم — جسماً ، لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان هما غيره ، وهذا ابطال التوحيد ، وايجاب الشرك » [1] . وأما اذا اعترض المشبّهة بقولهم : انكم تقولون ان الله عز وجل حى لا كالأحياء ، وعليم لا كالعلماء ، وقادر لا كالقادرين ، وشىء لا كالأشياء ، فلِم منعتم القول بأنه جسم لا كالأجسام ؟ ، كان رد ابن حزم على هذا الاعتراض أنه « لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حى وقدير وعليم ما سميناه بشىء من ذلك ؛ لكن الوقوف عند النص فرض ، ولم يأت نص بتسميته تعالى جسماً ، ولا قام البرهان بتسميته جسماً ، بل البرهان مانع من تسميته بذلك تعالى . ولو أتانا نص بتسميته تعالى جسماً ،

(1) « الفصل فى الملل والنحل » ، جـ ٢ ، ص ١١٧ .

لوجب علينا القول بذلك ، وكنا حينئذ نقول انه لا كالأجسام.»[1]
ومن هنــا فان ابن حزم يؤكد أن من قال ان الله تعالى جسم ، فقد ألحد فى أسماء الله تعالى ، اذ سماه عز وجل بما لم يسم به نفســه .

وأما الألفاظ الموهمة بالتشبيه من أمثال قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » أو : «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام»، أو « يا حسرتا على ما فــرطت فى جنــب الله » ، أو « فانك بأعيننا » ... الخ ، فان ابن حزم لا يرى داعيا لتأويلها على غير ظاهرها ، كما فعل البعض مثلا حينما قال ان المراد باليد القوة والســلطان ، والمراد بالوجه الذات العليــة ، والمراد بالاستواء على العرش الاستيلاء الكامل على كل ما فى هذا الوجــود ، بل هو يذهب الى أن كل تلك الألفــاظ الموهمة بالتشبيه هى مجاز ظاهر يفهمه كل عربى ، دون حاجة الى أدنى تأويل . فوجه الله ـــ مثلا ـــ ليس غير الله تعالى ، بدليل قوله عز وجل حاكيا عمن رضى عنهم من الصالحين : « انما نطعمكم لوجه الله » ، وهم لا يقصدون بذلك غير الله تعالى ؛ وقوله أيضاً : « أينما تولوا فثَمّ وجه الله » ، ومعناه : فثَمّ الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه اليه . وأما يد الله ، فان ابن حزم لا يرى داعياً لتفسيرها بالنعمة ـــ كما فعلت المعتزلة ـــ « لأنها دعوى بلا برهان » ، بل هو يقرر أن يد الله هى الله عز وجل لا شيء

---

(١) المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١١٨ ـــ ١١٩

غيره . ودليله على ذلك أن الله تعالى يقول عن الدخول بالجارية بسبب ملكيتها « وما ملكت أيمانكم » ، والمراد بطبيعة الحال : « وما ملكتم » وما فهم أحد أن المراد ملكية اليد اليمنى دون سواها ، وانما هي مجازات مشهورة تعد كأنها حقائق لغوية ، لها مكانها من البلاغة ، ومراعاة مقتضى الحال [1] . وقال تعالى حاكيا عن قول قائل ، قال : « يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله » ، وهذا معناه فيما يقصد به الى الله عز وجل ، وفى جنب عبادته . وأما قوله : « فانك بأعيننا » ، فان المراد به قربه من الله وقرب الله منه . وهكذا نرى أن ابن حزم ينادى بضرورة حمل الآيات القرآنية على ظاهرها ، ما لم يمنع من حملها على ظاهرها نص آخر أو اجماع أو ضرورة حس .

واذا كان هناك حديث ثابت يقول : « خلق الله آدم على صورته » ، فان ابن حزم يرفض ما قاله الأشاعرة عن هذا الحديث من أن الله خلق آدم على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار وصفات الكمال ، بدليل أنه أسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه ، وجعل له الأمر والنهى على ذريته كما كان لله كل ذلك ، بل هو يؤكد أن كلمة « صورته » فى الحديث النبوى الشريف هى اضافة ملك ، بمعنى أن الله خلق آدم على الصورة التى أرادها أو تخيرها له سبحانه وتعالى [2] . وابن حزم

(١) محمد أبو زهرة : « ابن حزم ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه » ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٤ ، ص ٢٢٤

(٢) « الفصل فى الملل والنحل » ، جـ ٢ ، ص ١٦٧ . (والمرجع السابق ص ٢٢٥) .

يضيف الى ذلك أنه لا موضع للمساواة بين الله عز وجل وآدم فى الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيهما ، خصوصاً وأن الله يقول : « ليس كمثله شىء » . وليس سجود الملائكة لآدم كسجودهم لله : لأن سجودهم لله تعالى سجود عبادة ، ولآدم سجود تحية واكرام . ومن قال ان الملائكة عبدت آدم كما عبدت الله عز وجل ، فقد أشرك . وأما القــول بأن صفات الكمال التى لله تعالى قد اجتمعت فى آدم ، فهذا هو الالحاد بعينه ، خصوصاً وأن صفات الكمال فى الملائكة أكثر منها فى آدم نفسه [1] .

بل ان ابن حزم ليذهب الى حد أبعد من ذلك فيقرر أن اطلاق لفظ « الصفات » لله تعالى مُحال لا يجوز ، لأن الله عز وجل لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ، كما أن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينسب الى الله يوماً صفة أو صفات ، ولا جاء ذلك قط على لسان واحد من الصحابة ، ولا عن أحد من خيار التابعين .. الخ « وانما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، ليس فيهم أسوة ولا قدوة ... وربما أطلق هذه اللفظة من متأخرى الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها ، فهى وهلة من فاضل ، وزلة من عالم ، وانما الحق فى الدين

---

(١) « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » ، جـ ٢ ، ص ١٦٨

ما جاء عن الله نصاً أو عن رسوله (ص) كذلك ، أو صح اجماع الأمة كلها عليه ، وما عدا هذا فضلال ، وكل محدثة بدعة . » [1] فاذا قيل ان كتاب الله يقول عنه تعالى وتبارك انه العليم ، الحكيم ، الرحيم ، القدير ، المريد ، السميع ، البصير .. الخ ، كان رد ابن حزم على ذلك أن كل هذه أسماء لله تعالى ، وليست نعوتاً أو صفات قد يحق لنا معها أن ننسب الى الله صفات العلم ، والحكمة ، والرحمة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ... الخ : « ... وكل هذه فانما هى لله عز وجل أسماء بنص القرآن ونص السنة والاجماع من جميع أهل الاسلام . قال الله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون » . وقال تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » ... ولم يختلف أحد من أهل الاسلام فى أنها أسماء لله تعالى ولا فى أنها لا يقال انها نعوت له عز وجل ولا أوصاف الله . ولو وجد فى المتأخرين من يقول ذلك لكان قولا باطلا ومخالفة لقول الله تعالى ... » [2] . وتبعاً لذلك فان ابن حزم لا يفهم من قولنا « قدير » و « عالم » (عند الحديث عن الله تعالى) الا ما يَفهَم من قولنا « الله » فقط ، لأن كل هذه فى نظره أسماء أعلام ، لا موصوفات مشتقة من صفات . صحيح اننا اذا قلنا عن الله تعالى انه بكل شيء عليم ، أو انه يعلم

(1) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ١٢١
(2) المرجع السابق : ج ٢ ، ص ١٥٠ — ١٥١

الغيب ، فاننا ننسب اليه معلومات ، ونقرر أنه لا يخفى عليه شيء ، ولكن هذا القول لا يعني مطلقاً أن يكون لله علم هو غيره ، أو أن يكون علم الله تعالى شيئا غير الله عز وجل . ولهذا يقرر ابن حزم أن « علم الله تعالى حق ، وقدرته حق ، وقوته حق ، وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى ، ولا العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم ، اذ لم يأت دليل بغير هذا لا من عقل ، ولا من سمع .. » [1]

وهنا يثور ابن حزم على الأشاعرة لقولهم ان الله سبحانه وتعالى عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وكأن علم الله غير الله تعالى وخلافه ، وان يكن لم يزل مع الله تعالى ، أو كأن قدرته غيره سبحانه وخلافه ، وان تكن لم تزل معه تعالى . وهو يقول فى الرد على هذا الرأى : « هذا قول لا يحتاج فى رده الى أكثر من أنه شرك مجرد ، وابطال للتوحيد : لأنه اذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه ، فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده ، بل قد صار له شريك فى أنه لم يزل ، وهذا كفر مجرد ، ونصرانية محضة ، مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلا . وما قال بهذا أحد قط من أهل الاسلام قبل هذه الفرقة المحدثة بعد الثلاث مائة عام ، فهو خروج عن الاسلام وترك للاجماع المتيقن ... » [2] . وابن حزم هنا يناقش مشكلة كلامية هامة هى مشكلة الصفات الالهية ، فهل هى شيء غير الذات ، أم هى

---

(١) المرجع السابق : جـ ٢ ، ص ١٢٩

(٢) « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » جـ ٢ ، ص ١٣٥

والذات شيء واحد ؟ وهو يزعم أن الأشاعرة بقولهم ان علم الله غير ذاته قد وقعــوا فى الشرك ، لأنهم جعلوا من العــلم الالهى حقيقة أزلية قائمة الى جوار الله . وليس من شك فى أن الأشاعرة لم يقولوا بحال ان لله شريكاً : اذ الشريك ذات مغايرة لله اتصفت بالألوهية مثله ، ولكنهم هم لم يقولوا بذلك ، بل هم قد نزهوا الله عن الشريك ، مقررين فى الوقت نفسه أن الله ذات تتصف بصفات ، دون أن يقولوا ان هذه الصفات مساوية لله فى الجــوهر . ولكن ابن حزم ــ فى تمسكه بالوحــدانية الخالصة ــ يأبى التسليم بأنه قد كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل ، حتى ولو كان هذا الشيء هو العلم الالهى نفسه !

ويعــود ابن حزم الى مهاجمة الأشاعرة فى موضع آخر فينسب الى الباقلانى أنه قال ان لله تعالى خمس عشرة صفة ، كلها قديمة لم تزل مع الله تعالى ، وكلها غير الله تعالى وخلافه ، وكل واحدة منهن غير الأخرى ، وخلاف لسائرها ، وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن . وهو يعقب على هذا الرأى فيقول : « هذا والله أعظم من قول النصارى وأدخل فى الكفر والشرك لأن النصارى لم يجعلوا مع الله تعالى الا اثنين هو ثالثهما ، وهؤلاء جعلوا معه تعالى خمسة عشر هو السادس عشر لهم وقد صرّح الأشعرى فى كتابه المعروف بالمجالس بأن مع الله تعالى أشياء سواه لم تزل كما لم يزل . » [1] والذى نعلمه أن

---

(1) المرجع السابق ، جـ ٥ ، ص ٢٠٧

الأشاعرة قد ثاروا على القائلين بنفى الصفات ، كما يظهر بوضوح من قول الأشعرى : « الحمد لله الذى بصرنا خطأ المخطئين ، .. وحيرة المتحيّرين ، الذين نفوا صفات رب العالمين ، وقالوا : ان الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — لا صفات له ، وأنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له ، وكذلك قالوا فى صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه . وهذا قول أخذوه عن المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حى ولا سميع ولا بصير ولا قديم ، وعبروا عنه بأن قالوا تقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك [1] » . ولكن ابن حزم يأخذ على جماعة الأشاعرة « طريقتهم الفاسدة » فى اثبات علم الله وقدرته وعزته وكلامه ، لأنه يرى أن فى هذه الطريقة ابطالا للوحدانية وتورطاً فى الشرك ، وكأن الأشاعرة بقولهم ان علم الله غير ذاته قد خرجوا على تعاليم الكتاب !

أما حين يزعم بعض الأشاعرة أن علم الله ليس هو الله تعالى ، ولا هو غيره ، وانما هو صفة ذات لم تزل ، فان ابن حزم يرد عليهم بقوله ان هذا الكلام فاسد محال ، لأننا هنا بازاء تناقض يجعل كلامهم يبطل بعضه بعضا ! وآية ذلك أنهم

---

(١) أبو الحسن الاشعرى : « مقالات الاسلاميين » ، طبعة الاستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٠ ، الجزء الثانى ، ص ١٥٦

اذا قالوا ان علم الله ليس هو الله تعالى ، فقد أوجبوا ضرورة أن يكون علم الله غيره . ولكنهم يعودون فيقررون أن علم الله ليس غيره ، وبذلك يبْطلون الغيرية ويوجبون بهذا القول أن يكون هو ! واذن فنحن هنا بازاء نفى واثبات معا ، يستوى فى ذلك أن يكون معنى قولهم ان علم الله لا هو هو ولا غيره ، أمأن يكون معناه ان علم الله هو هو وهو غيره ! ولم يجد الأشـــاعرة أدنى صعوبة فى الرد على هـــذا النقد ، فقـــد قال قائلهم : « ان صـــفات الله ليست هو ولا غيره غيراً منفكا ، بمعنى أن صفاته العلية لا تنفك عن ذاته وتعدم ، مع أنها ليست عَيْن الذات [1] » . ومعنى هذا ــ على حد تعبير بعضهم ــ أن الله حامل لصفاته فى ذاته ، دون أن تكون صفاته عين ذاته . وابن حزم يأخذ عليهم ــ فى هذا الصدد ــ أنهم قد جعلوا من لفظ « الله » عبارة تقع على ذات البارى وجميع صفاته ، لا على ذاته دون صفاته . وهو يروى لنا أنه قال يوما لأحد الأشاعرة : « أتعبد الله أم لا ؟ فقال لى : نعم . فقلت له : فانما تعبد اذاً باقرارك الخالق وغيره معه ، فيكفيك . فنفر نفرة وقال : معاذ الله من هذا ، ما أعبد الا الخالق وحده . فقلت له : فانما تعبد اذاً باقرارك بعض ما يُسَمّى به الله . فنفر أخرى وقال : معاذ الله من هذا ، وأنا واقف فى هذه المسألة » [2] .

---

(١) ابن حزم : « الفصل فى الأهواء والملل والنحل » ، جـ ٢ ، ص ١٣٧ (انظر الهامش) .

(٢) المرجع السابق : جـ ٤ ، ص ٢٠٧ – ٢٠٨

ولكن ، اذا كان ابن حزم قد عارض مذهب الأشاعرة فى اثبات الصفات ، فهل يكون معنى هذا أنه قد عاد الى رأى بعض المعتزلة من المتكلمين فى نفى الصفات ؟ هذا ما تكفل ابن حزم بالاجابة عليه حينما قال ان ما يسمونه بصفات الله انما هى أسماء أعلام غير مشتقة ، فليس لنا سوى أن نسمّى الله عز وجل بما سمّى به نفسه ، دون أن نزيد على ما أتى به النص شيئا ، ما دام فى وسعنا أن نأخذ النص على ظاهره دون تكلف تأويل . وحسبنا أن نجرى الألفاظ الموهمة بالتشبيه على المنهاج العربى الصحيح ، لكى نتحقق من أنها جميعا مجازات ظاهرة يفهمها كل عربى ، دون أن يجد فيها ما يوحى بالتشبيه أو التجسيم . وأغلب الظن أن يكون الغـزالى قد اطلع على رأى ابن حزم فى هذا الصدد ، فاننا نراه يلتجىء الى هذا المنهج نفسه فى كتابه المعروف : « الجام العوام عن علم الكلام » ، فضلا عن اعترافه — فى موضع آخر — بأنه قد قرأ لابن حزم كتابا فى أسماء الله الحسنى [1] . ومما قاله الغزالى فى تفسير عبارة « يد الله » وغيرها قوله « .. فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق على معنيين : أحدهما هو الوضع الأصلى ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ... وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ، ليس ذلك المعنى بجسم أصلا ، كما يقال البلدة فى يد الأمير ، فان ذلك مفهوم ، وان كان الأمير مقطوع اليد مثلا ،

---

(١) المقرى : « نفح الطيب » ، القاهرة ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، الجزء السادس ، ص ٢٠٤

فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسـول لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك فى حق الله تعالى محال ، وهو عنه مقدس [1] » .

وأما اذا أردنا أن نقف على رأى ابن حـزم فى مشـكلة الصفات الالهية على نحو ما حلها المعتزلة ، فحسبنا أن نرجع الى الجزء الرابع من كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » لكى نطالع ما كتبه بعنوان : « ذكر شنع المعتزلة » ، ففى هذا الفصل نجده يورد الكثير من آراء المعتزلة فى القدرة الالهية ، والعلم الالهى ، وصـلة الخالق بالمخـلوقات ، وعـلاقة الله بالشر ... الخ . وهو يأخذ عليهم فى هذا الصدد أنهم قد انتقصوا من قـدرة الله ، اذ قال زعيمهم ابراهيم بن سـيّار النظام « ... ان الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أصلا ، ولا على شىء من الشر ، وأن الناس يقدرون على كل ذلك ، وأنه تعالى لو كان قادراً على ذلك ، لكنا لا نأمن أن يفعله ، أو أنه قد فعله ، فكان الناس عنـده (أى عند النظّام) أتم قـدرة من الله تعالى [2] » . وقد يعجب المرء كيف يجعل ابن حزم من القدرة على فعل الشر مظهراً من مظاهر الكمال ، فيطعن فى رأى النظام بحجة أنه يأبى على الله ما نَسَبه الى البشر ، ويجعل الله أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكأن القدرة على الشر — فى رأى

(١) أبو حامد الغزالى : « الجام العوام عن علم الكلام » ، طبعة القاهرة ص ٥

(٢) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » الجزء الرابع ، ص ١٩٣

ابن حزم ــ صفة من صفات القادر الجبار القوى ! ولكن ابن حزم لا يرى مانعا من القول بأن قدرة الله تمتد الى كل شيء ، حتى الى الشر ، خصوصا وأن الله تعالى ــ فى نظره ــ هو خالق الشر : « ألسنا نقول انه تعالى خلق جميع العالم عن جواهره وأعراضه ؟ والشر عرض ، فالله تعالى خالق الشر [1] » . وابن حزم ينسب الى النظّام والعلاف أنهما اتفقا على القول بأن الله تعالى لا يقدر ــ فى مضمار الخير ــ على أصلح مما عمل ، « فاتفقا على أن قدرته على الخير متناهية . ثم قال النظّام انه تعالى لا يقدر على الشر جملة ، فجعله عديم قدرة على الشر عاجزاً عنه . وقال العلاف : بل هو قادر على الشر جملة ، فجعل ربه متناهى القدرة على الخير ، وغير متناهى القدرة على الشر [2] » ! وهكذا يتخلّص ابن حزم الى أن العلاف قد نسب الى ربّه أخبث صفة يمكن أن تنسَب الى موصوف ، فما بالك وقد نسَبها الى البارى عز وجل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ...

وأما عن آراء المعتزلة فى العلم الالهى ، فان ابن حزم يقرنها بآرائهم فى القدرة الالهية ، ويرفضها كما رفض سابقتها . وهو يروى لنا ــ على سبيل المثال ــ أن علياً الاسوارى البصرى

(1) « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ص ١٩٠

(2) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، جـ ٤ ، ص ١٩٣

أحد شيوخ المعتزلة كان يقول : « ان الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل ، وأن مَنْ عَلِمَ اللهُ تعالى أنه يموت ابن ثمانين سنة ، فان الله لا يقدر على أن يميته قبل ذلك ، ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك ، وأن من علم الله تعالى من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا ، فان الله تعالى لا يقدر على أن يُبْرِيه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد ، ولا على أن يزيد فى مرضه طرفة عين فما فوقها ، وأن الناس يقدرون كل حين على اماتة من علم الله أن لا يموت الا وقت كذا ، وأن الله لا يقدر على ذلك . وهذا كفر ما سُمِعَ قط بأفظع منه [1] » . واذا كان ابن حزم يرفض كل هذه الآراء ، فذلك لأنها تجعل علم الله أدنى من علم البشر ، أو تجعل قدرة الله دون قدرة البشر ، وكل هذا تعجيز للبارى تعالى ، وتحديد لقدرته سبحانه ، ونزولٌ بعلمه الى مستوى التناهى والانقضاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

* * *

وأما المشكلة الكلامية الثانية التى استأثرت بجانب كبير من اهتمام ابن حزم فهى مشكلة الجبر والاختيار . وابن حزم يبدأ حديثه فى هذا الصدد بحصر الاجابات الممكنة على هذه المشكلة ، فيقول انها تنقسم الى رأيين أصليين : رأى يرى أهله أن الانسان مُجبر على أفعاله ، وأنه لا استطاعة له أصلا (وهذا هو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة) ، ورأى آخر يرى

(١) المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ١٩٧

أصحابه أن الانسان ليس مجبراً ، بل هو يملك قوة أو استطاعة يها يفعل ما اختار فعله . وأصحاب هذا الرأى الأخير منقسمون الى فريقين : فريق يرى أن الاستطاعة التى يكون بها الفعل لا تكون الا مع الفعل ولا تتقدمه البتة (وهذا رأى النجار والأشعرى وبعض طوائف المرجئة) ، وفريق آخر يرى أن الاستطاعة التى يكون بها الفعل موجودة فى الانسان قبل الفعل (وهذا هو رأى المعتزلة) . وقد انقسم أصحاب هذا الرأى الأخير الى فرق ، فقال بعضهم ان الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل أيضا ، وان فى وسع الانسان أن يتقبل على فعله أو أن يتركه (وهو قول بشر بن المعتمر وغيره من المعتزلة) ، بينما ذهب أبو الهذيل العلاف الى أن الاستطاعة لا تكون مع الفعل البتة ، ولا تكون الا قبله ، ثم تفنى مع أول وجود الفعل ، فى حين ذهب آخرون (وعلى رأسهم النظام والأسوارى) الى أن الاستطاعة ليست شيئا آخر غير نفس المستطيع [1] .

ثم يتعرض ابن حزم لدراسة رأى القائلين بالجبر ، فيقول ان أصحاب هذه الدعوى قد احتجوا بقولهم انه لما كان الله تعالى فعالا ، وكان لا يشبهه شيء من خلقه ، فقد وجب ألا يكون أحد فعالا غيره ، وتبعا لذلك فان الانسان لا يوصف بأنه « فاعل » ، بل لا فاعل الا الله عز وجل . حقا اننا فى حديثنا العادى قد نضيف الفعل الى الانسان ، ولكن معنى الاضافة

(١) « الفصل ... » ، الجزء الثالث ، ص ٢٢

هنا هو كمعناها فى قولنا « مات زيد » وانما أماته الله ، و « قام البناء » ، وانما أقامه الله .

ورد ابن حزم على القائلين بالجبر أن الله عز وجل قد نص على أننا نعمل ، ونفعل ، ونصنع ، كما يظهر من قوله تعالى : « جزاء بما كنتم تعملون » ، وقوله : « لم تقولون ما لا تفعلون »، وقوله : « وعملوا الصالحات » .. الخ . هذا الى أن شهادة الحس وضرورة العقل تؤيدان القول بالحرية ، فان من المعلوم لدينا أن ثمة فارقا واضحا بين الفعل الاضطرارى والفعل الاختيارى ، وأن ثمة اختلافا كبيراً بين معتل الجوارح وصحيحها : « لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختاراً لها دون مانع ، والذى لا صحة لجوارحه لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلا ؛ ولا بيان أبين من هذا الفرق . والمجبر فى اللغة هو الذى يقع الفعل منه بخلافه اختياره وقصده ؛ فأما من وقع فعله باختياره وقصده ، فلا يسمّى فى اللغة مجبراً » [1] . وقد أثنى الله عز وجل على قوم دعوه فقالوا : « ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » ، وابن حزم يرى أن ألفاظ الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة فى اللغة العربية ألفاظ مترادفة تدل جميعها على معنى واحد ، فهى تشير الى صفة من يصدر عنه الفعل باختياره ، أو من يمكنه تركه باختياره . « ولا شك فى أن هؤلاء القوم الذين دعوا هذا

(١) المرجع السابق : جـ ٣ ، ص ٢٣

الدعاء قد كلفوا شيئا من الطاعات والأعمال واجتناب المعاصي . فلولا أن ها هنا أشياء لهم بها طاقة ، لكان هذا الدعاء حمقا ، لأنهم كانوا يصيرون داعين الله عز وجل فى أن لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به ، وهم لا طاقة لهم بشيء من الأشياء ، فيصير دعاؤهم فى أن لا يكلفوا ما قد كلفوه ، وهذا محال من الكلام ، والله تعالى لايثنى على المحال [1] » . وأما قولهم بأنه لما كان الله فعّالا ، وجب ألا يكون ثمة فعّال غيره ، فانه فى رأى ابن حزم خطأ صُراح : لأن النص أولا قد ورد بأن للانسان أفعالا وأعمالا ، بدليل قوله تعالى : « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » فأثبت الله لهم الفعل ؛ ولأن النص ثانيا قد فرق بين الاختيار الذى هو فعل الله تعالى والذى هو منفى عن سواه ، والاختيار الذى أضافه الى خلقه ووصفهم به ، بدليل قوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » وابن حزم يفرق بوضوح بين هذين النوعين من « الاختيار » فيقول ان الاختيار الذى انفرد به الله هو أن يفعل ماشاء ، كيف شاء ، واذا شاء ؛ وليست هذه صفة شيء من خلقه . وأما الاختيار الذى أضافه الله الى خَلْقه ، فهو ما خلق فيهم من الميل الى شيء ما ، والايثار له على غيره فقط . ولئن كنا نقول عن الانسان انه فاعل ، ونقول عن الله انه فاعل ، كما نقول عن الانسان انه حى ، حليم ، كريم ، عليم ، ونقول عن

(١) المرجع السابق : جـ ٣ ، ص ٢٤

الله فى الوقت نفسه أنه حَى ، حليم ، كريم ، عليم ، الا أن الفارق شاسع بين فعل الله وفعل الانسان . والحق أن الله يخترع الفعل ، ويجعله جسماً ، أو عرضاً ، أو حركة ، أو سكونا ، أو معرفة ، أو كراهية ، أو ارادة .. الخ ؛ وهو يفعل كل ذلك فينا ، بغير معاناة منه ، ولغير علة . وأما نحن فانما كان فعلا لنا ، لأنه عز وجل خَلَقه فينا ، وخلق اختيارنا له ، وأظهره عز وجل فينا محمولا ، لاكتساب منفعة ، أو لدفع مضرة ، ولم نخترعه نحن [1] » .

ثم ينتقل ابن حزم بعد ذلك الى دراسة « الاستطاعة » ، وهل تكون قبل الفعل أم بَعدَه ، فيقول انه لا بد لنا — بادىء ذى بدء — من الاتفاق على معنى هذا اللفظ ، حتى نفهم المقصود من نسبة الاستطاعة الى الانسان . فالاستطاعة أولا لا يمكن أن تكون هى المستطيع ، لأن الصفة غير الموصوف ، كما أننا قد نجد المرء مستطيعا ثم نراه غير مستطيع لعلة طرأت على أعضائه . وتبعا لذلك فان الاستطاعة عَرَض من الأعراض يقبل الأشد والأضعف ، وهى والعجز ضدان يتقاسمان طرفى البُعد كالعلم والجهل ، أو الذكر والنسيان . ولو أننا عدنا الى تجربتنا العادية ، لوجدنا أن الفعل لا يقع باختيار الا من صحيح الجوارح الذى يستطيع القيام بالفعل . ولكن لا بد أيضا من زوال كل الموانع التى تقف حجر عثرة فى سبيل تحقق الاستطاعة وظهور أثرها فى الفعل . ولئن كانت

---

(1) « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » جـ ٣ ، ص ٢٥

الارادة هى التى تحرك الاستطاعة ، الا أنه لا يقال عن الارادة نفسها انها استطاعة ، لأن كل عاجز عن الحركة هو فى الواقع مريدٌ لهـا ولكنه غير مستطيع تحقيقهـا . وعلى ذلك فان الاستطاعة ــ فيما يرى ابن حزم ــ انما هى « صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع » ، وهذان الوجهان قبل الفعل [1] .

بيد أن هذين العنصرين لا يكفيان وحدهما لتحقق الفعل ، وانما لا بد من أن تنضاف اليهما قوة أخرى من عند الله عز وجل هى ما نسميه باسم « التوفيق » . وابن حزم يدلل على صحة رأيه هنا فيقول : « ان القوة التى تَرِدُ من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالاجماع توفيقا وعصمة وتأييداً ، والقوة التى تَرِدُ من الله تعالى على العبـد فيفعل بها الشر تسمى بالاجماع خذلانا ، والقوة التى ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عونا أو قوة أو حولا . وتبيَّن من صحة هذا صحة قول المسلمين لا حول ولا قوة الا بالله . والقوة لا تكون لأحد البتة فِعلٌ الا بها ، فصح أنه لا حول ولا قوة لأحد الا بالله العلى العظيم [2] » .

وهنا تثار مشكلة الصلة بين ارادة العبـد وارادة الخالق فيقال : اذا كان الانسان رب أفعاله ، فكيف يقول الله فى كتابه العزيز : « يضل الله من يشاء ، ويهدى من يشاء » ؟ ، أو كيفه

---

(١) المرجع السابق : جـ ٣ ، ص ٢٩ ــ ٣٠

(٢) المرجع السابق ، جـ ٣ ، باب الاستطاعة ، ص ٣٠

يقول : « وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله » ؟ ، أو كيف يقول أيضا : « انْ تحرص على هداهم فان الله لا يهدى من يضل » ؟ .. أليست هــذه كلها ـــ وغيرها كثير ـــ نصوصاً واضحة ظاهرة البيان ، تدلنا على أن الله تعالى لما أضل قوماً صاروا ضالين فاسقين ، ولما أراد لهم الهدى صاروا مؤمنين صالحين ؟ وماذا عسى أن يكون معنى قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » ، ان لم يكن معناه أنه تعالى قد منع عنهم التوفيق ، وسلط عليهم الخذلان ، وأضلهم ، وطبع على قلوبهم ، وجعل على سمعهم وأبصارهم غشاوة حائلة بينهم وبين قول الحق ؟ أليس فى هذه النصوص دليل قاطع على أن الله يهدى من يشاء من عباده فيكون مهتدياً ، ويضل من يشاء من عباده فيكون ضالا ؟ أما اذا قال المعتزلة اننا لا نعــرف على وجه التحقيق ما معنى الاضــلال والختم على القلوب وتضييق الصــدور وتحريجها واكنانها عن فهم الحق ، كان رد ابن حزم على ذلك أن « الله قد فسر كل هذا تفسيراً جليا واضحا ، فانها ألفاظ عربية معروفة لمعانى فى اللغة التى نزل بها القرآن ، فلا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى فى اللغــة عن معنــاها الذى وضعت له فى اللغة التى خاطبنا بها الله تعالى فى القــرآن الى معنى غير ما وضعت له ، الا أنه يأتى نص قرآن أو كلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو اجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى الى غيره ... وقد قال رسول

الله صلى الله عليه وسلم : كل ميسَّر لِمَا خُلِقَ له . فبين عليه السلام أن الهدى والتوفيق هو تيسير الله تعالى المؤمن للخير الذى خلقه ، وأن الخذلان تيسيره الفاسق للشر الذى له خلقه ، وهذا موافق للغة والقرآن والبراهين الضرورية العقلية .. الخ[1] » .

ولا يكتفى ابن حزم بتقرير هذا الرأى خضوعا لنصوص القرآن الكريم واتباعاً للهدى النبوى الشريف ، بل هو يؤيده بأدلة طبيعية ضرورية وبيان عقلى أولى ، فيقول ان من له أدنى بصر بالنفس وأخلاقها ، يعلم أن الله عز وجل قد خلق نفس الانسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هى عليه مدركة للأوامر والنواهى الالهية ، وأودع فيها قوتين متعاديتين متضادتين فى التأثير ، ألا وهما التمييز والهوى ؛ وكل قوة منهما تريد السيطرة على النفس ، والتحكم فى القوة الأخرى . « فالتمييز هو الذى خص به نفس الانسان والجن والملائكة دون الحيوان الذى لا يكلف والذى ليس ناطقا . والهوى هو الذى يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذى ليس ناطقاً من حب اللذات والغلبة ... فاذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده هى له مدد وعون ، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل فى تمييزها من فعل الطاعات ، وهذا هو الذى يسمى العقل . واذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هى

(١) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، جـ ٣ ، ص ٤٩/٥٠ .

الاضلال ، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله تعالى فى هواها من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغى والحسد وسائر الأخلاق الرذلة والمعاصى .. الخ [1] » . وهكذا نرى أن ابن حزم يربط التوفيق والخذلان بقوتى التمييز والهوى ، مع اعترافه فى الوقت نفسه بأن الله تعالى خالق الكل ، ومرتب كل ما فى النفس من قوى ، فكل شيء فى النفس جار على طبيعته المخلوقة ، لجرى كيفياته بها على ما هى عليه .

بيد أننا لو أنعمنا النظر الى رأى ابن حزم فى الاستطاعة ، لوجدنا أنه فى الحقيقة أقرب الى القول بالجبر منه الى القول بالاختيار . والواقع أن ابن حزم لا يقتصر على معارضة المعتزلة فى قولهم بأن « أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى » ، بل هو يمضى الى حد أبعد من ذلك فيقرر أن ثمة جبرية نفسانية تجعل من الفرد أسيراً لطبيعته . وآية ذلك أننا « نجد الحكيم لا يقدر على الطيش والبذاء ، وأن الطياش البذيء لا يقدر على الحياء والصبر ، والسيىء الخلق لا يقدر على الحلم ، والحليم لا يقدر على النزق ، والسخى لا يقدر على المنع ، والشحيح لا يقدر على الجود ... والشجاع لا يقدر على الجبن ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، وهكذا فى جميع الأخلاق التى عنها تكون الأفعال . فصح أن ذلك خَلْق لله تعالى ، لا يقدر المرء على احالة شيء من ذلك أصلا ... ولو كان (الانسان) هو خالق

---

(1) المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٥٠ – ٥١ (وانظر أيضا محمد أبو زهرة : « ابن حزم » ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٤ ، ص ٣٣٤ – ٣٣٥) .

كل ذلك لصرفه كما يشاء . فاذا ليس فيه قوة على صرف شيء من ذلك عن هيئته ، (وبالتالى) فقد ثبت ضرورة أنه خلق الله تعالى [1] » . ومحصل هذا القول أن للانسان طبيعة مفروضة عليه ، فهو لا يملك من أمره شيئا ، أو هو على الأصح لا يقدر على بلوغ الا ما هو ميسر له . ولا يقتصر ابن حزم على القول بأن الحسنات الواقعة منا فضل مجرد من الله ، واحسان منه الينا ، دون أن يكون لنا شيء فيه ، بل هو يضيف الى ذلك أن الله تعالى خالق الخير والشر ، بل خالق كل ما أصاب الانسان [2] . وما دام الخلق هو الابداع والاختراع ، وليس من شأن الانسان أن يكون خالقا أصلا ، فقد صح أن أفعالنا ليست خلقا لنا ، بل هى خَلْق لله تعالى ، كسْب لنا (على اعتبار أن الكسب استضافة الشيء الى جاعله أو جامعه بمشيئة له) . وهكذا ينتهى ابن حزم الى الأخذ بنظرية الأشاعرة فى الكسب ، على نحو ما عبّر عنها أبو الحسن الأشعرى حين قال : « .. انه لا يفعل بقدرة قديمة الا خالق . ومعنى « الكسْب » أن يكون الفعل بقدرة محدثة . فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع بقدرة محدثة فهو مكتسب ، وهذا قول الحق [3] » .

ولا يتسع المقام للالمام بسائر نظريات ابن حزم الأخرى فى

---

(١) « الفصل فى الملل والنحل » جـ ٣ ، ص ٩٦ – ٩٧
(٢) المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٨٢ ، ص ٩٣
(٣) أبو الحسن الأشعرى : « مقالات الاسلاميين » ، جـ ٢ ، ص ١٩٦

المسائل الكلامية ، وانما حسبنا أن نكون قد أعطينا القارىء صورة سريعة لأهم آراء ابن حزم فى التوحيد ، وعلاقة الذات بالصفات ، وأسماء الله ، والجبر والاختيار ، والخلق والكسب .. الخ . ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا أن ابن حزم لم يأخذ برأى المعتزلة على طول الخط ، كما أنه لم يعارض الأشاعرة فى كل ما ذهبوا اليه ، بل هو قد انتصر دائما لما رآه الحق ، سائرا على هدى الكتاب والسنة ، جاعلا لسان حاله قوله : « أنا أتبع الحق وأجتهد ، ولا أتقيد بمذهب » . وقد روى لنا ابن حزم مقالة لأحد الأئمة جاء فيها أن « من بلغ الحلم من رجل أو امرأة ، ولم يعلم اللهَ فى أول بلوغه بجميع صفاته علماً استدلال ونظر وبحث ، فهو كافر حلال دمه » ! وليس يعنينا هنا رد ابن حزم على مقالة هذا الامام ، وانما الذى يعنينا تعليقه على صاحب هذا الرأى حين كتب يقول انه كلام قدّمه عظيمٌ (من) أسلافنا نحبه لفضله ، ولكن الحق أحب الينا منه وأفضل »[1] . وحسب ابن حزم أن يكون قد فتح السبيل أمام متكلمين آخرين من أمثال ابن تيمية ، والغزالى ، وغيرهما ، فقد وجد هؤلاء عند امامنا العربى الكبير منهجا كلاميا مشروعا ، وفهماً عربيا سليما ، فساروا على هديه أحيانا ، وافترقوا عنه أحيانا أخرى ، واعترفوا له بالفضل على كل حال .

---

(١) ابن حزم : « التقريب لحد المنطق » ، ص ١٦٠

الفصل الرابع

ابن حزم الفقيه

ليس من السهل أن يحيط المرء — فى مثل هذه العجالة القصيرة — بفقه ابن حزم ، فقد بذل المفكر الأندلسى الكبير جهداً هائلا فى تنقيح مذهب أبى داود بن خلف امام أهل الظاهر ، وجادل عن هذا المذهب جدالا عنيفا ، ووضع الكثير من الكتب والرسائل فى بَسْطه وتفسيره ، لعل من أهمها كتابه الضخم : « الاحكام فى أصول الأحكام » ، وكتاب : « ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » (الذى نشيرُ له ملخص صغير بقلم ابن حزم نفسه) ، وكتاب « مسائل أصول الفقه » ، وكتاب « الاجماع ومسائله على أبواب الفقه » ، وكتاب « كشف الالتباس ما بين الظاهرية وأصحاب القياس » ، وكتاب « المحلّى بالآثار فى شرح المجلّى باختصار » ، وكتاب « النبذ » .. الخ . ونحن نعرف أن ظهور المذهب الظاهرى فى المشرق قد كان رد فعل لنشاط أصحاب القياس فى القرن الثالث الهجرى ، حتى لقد صار القياس فى بعض المذاهب رابع الأصول الثلاثة المعروفة ، ألا وهى الكتاب والسنة والاجماع . فلما ظهر داود بن على بن خلف البغدادى

(٢٠٢ هـ ـــ ٢٧٠ هـ) أنكر القياس جملة ، وتشدد فى الأخذ بحرفية النصوص ، ومنع التقليد منعا باتاً ، وأجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم فى الدين بظاهر القرآن والسنة [١] . ولسنا نريد أن نتتبع تاريخ انتقال المذهب الظاهرى الى بلاد الأندلس ، وانما حسبنا أن نقول ان ابن حزم قد وجد فى آراء بقىّ بن مخلد ، وأبى عبد الله محمــد بن وضاح ، وقاسم بن أصبغ ، ومنذر بن سعيد البلوطى خير تعبير عن « المذهب الظاهرى » ، فأخذ على عاتقه مواصلة الجهد الذى بذله هؤلاء ، ونصب نفسه مدافعا عن الفقه الظاهرى وجدله وأصوله فى بلاد الأندلس ، دون الاقتصار على ترديد آراء أبى داود بن خلف البغدادى . ولكن ابن حزم لم يأخذ بالفقه الظاهرى منذ حداثة سنه ، بل هو قد بدأ حياته العلمية بالتفقه على المذهب الشافعى ؛ فى حين أن المذهب الشــائع فى الأندلس وقتئذ انما كان هو المذهب المالكى ، ممّا جر على ابن حزم الكثير من الخصومات ، « فلما قال بالظاهر ألَّب عليه الفقهاء والعامة والأمراء ، واستأنف بذلك حياة كلها عنت وأذى ومضايقات [٢] » .

ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا أن ابن حزم قد حاول تطبيق أصول مذهبه الظاهرى على العقائد والمسائل الكلامية ، فقد رأيناه يحكّم المبادىء الظاهرية فى مناقشته

---

(١) محمد أبو زهــــرة : « ابن حزم : حيـــاته وعصره ـ آراؤه وفقهه » ، ١٩٥٤ ، ص ٢٦٢ ـ ٢٧٤

(٢) سعيد الافغانى : مقدمة « ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » ، ص ٨

الجدلية لعقائد اليهود والنصارى وغيرهم من فرق المسلمين ، خصوصا فى رفضه لمبدأ تأويل النصوص ، اقتناعا منه بأن كلام الله تعالى واجب" أن يحمل على ظاهره ، ولا يحال عن ظاهره البتة ، اللهم الا أن يأتى نص أو اجماع أو ضرورة حس على أن شيئا منه ليس على ظاهره وأنه قد نقل عن ظاهره الى معنى آخر ، فالانقياد عندئذ واجب لما يوجبه ذلك النص والاجماع والضرورة [1] » . ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن تطبيق ابن حزم للمبادىء الظاهرية على العقائد والمسائل الكلامية ابتكار انفرد به ابن حزم ، دون غيره من فقهاء الظاهرية . ولكن الذى يعنينا هنا أن ابن حزم قد خالف فى فقهه مناهج الأئمة الأربعة : فقد اعتمد هؤلاء على منهج الاستنباط ، واستندوا فى استنباطهم الى الكتاب والسنة والاجماع والرأى (وان اختلفوا فى الرأى ما بين مضيّق فيه وموسّع) ، بينما رأى ابن حزم الاعتماد على الكتاب والسنة والاجماع فقط ، وخالف مدرسة الرأى فى رفضه للقياس أصلا ، واستنكاره لمبدأ التقليد ، حتى ولو كان المقلَّد صحابياً . وعلى حين أن كلا من أبى حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل ، قد اتفقوا على القول برأى الصحابى ، نجد ابن حزم

(١) ابن حزم : «الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل » ، الجزء الثانى ، ص ١٢٢ ، ص ١٢٣

يصرح بأنه لا يصح لأحد أن يقلّد أحداً ، ولو كان صحابياً [1] .

والواقع أن القائلين بالتقليد — فى نظر ابن حزم — يعترفون على أنفسهم بالقول الباطل : « لأن كل طائفة من هؤلاء مقرة بأن التقليد لا يحل ، ثم يقرون أنهم مقلدون لأئمتهم كمالك وغيره ، لأنهم لا يفارقون قول ذلك المتبوع ، وهذا هو محض التقليد . أفتدينون ببطلان التقليد وتلتزمونه ؟ فقد اعترفتم بأنكم تدينون بالباطل ، وهذا هو العجب » [2] . وقد سبق لنا أن أشرنا الى قول ابن حزم بتحريم التقليد ، بحجة أنه لا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان . وابن حزم يستدل على ذلك من قوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون » ، ومن قــوله تعالى : « واذا قيل اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » .. الخ . ثم هو يقرر أنه لم يكن بين الصحابة والتابعين أحــد" يقلد آخر فى كل ما قال ، فصح أن من قلد أبا حنيفة أو مالكاً أو الشافعى ، دون أن يخالفه فى شىء أبداً ، فقد خالف الاجماع . « وقد صح اجماع جميع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم ، واجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم ، على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد الى قول

---

(١) محمد أبو زهرة : « ابن حزم : حياته وعصره — آراؤه وفقهه » ، دار الفكر العربى » ، ١٩٥٤ ، ص ٢٦١

(٢) ابن حزم : « ملخص ابطال القيــاس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » ، دمشق ، ص ٥٢

انسان منهم ، أو ممن قبلهم ، فيأخذه كله [1] » . ولم يحدث التقليد — فيما يقول ابن حزم — الا في القرن الرابع الهجرى ، وأما قبل ذلك الحين فقد كان « أهل هــذه القرون الفاضلة المحمودة يطلبون حديث النبى صلى الله عليه وسلم ، والفقه في القرآن ... ولا يقلد أحد منهم أحداً البتة ، فلما جاء العصر الرابع تركوا ذلك وعوّلوا على التقليد الذى ابتدعوه [2] » .

وقد احتج بعضهم بقول الله تعــالى : « فاســألوا أهل الذكر » ؛ ورد ابن حزم على هذه الحجة أن الذكر هو السنن ، بدليل قوله تعالى : « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما أنزل اليهم » . واذن فنحن قد أُمِرْنَا بأن نسأل أهل الذكر عن الذكر الذى عندهم لا عن رأيهم . وابن حزم لا يفرق فى هذا الصدد بين العامى والعالم ، فانه ليس للعامى أيضا أن يقلد أحداً ، مثله فى ذلك كمثل العالم سواء بسواء . « فان قالوا : ولا تقدر على الاجتهاد ، كذبوا . وما يعجز أحد عن أن يسأل عن حكم الله وحكم رسوله ، والبحث عن الســند والناسخ والمنسوخ ، فان عجز عن ذلك لزمه الانقياد لما بلغه من القرآن وعن النبى صلى الله عليه وسلم » [3] . فليس للعامى أن يقلّد اماماً بعينه ، وليس له أيضا أن يقبل فتوى من غيره ، دون أن

---

(١) ابن حزم : « النبذ » ص ٥٤/٥٥

(٢) ابن حزم : « الاحكام فى أصول الاحكام » ج ٦ ، ص ١٤٢

(٣) « ملخص ابطال القياس والرأى ... الخ » ، ص ٥٣ (وانظر أيضا : « المحلى » ج ١ ، ص ٦٦ — ٦٧) .

يسند هذه الفتوى الى كتاب الله تعالى أو الى سنّة رسوله ، أو الى اقرار من المفتى بأنّ ذلك هو حكم الله . ولهذا يقرر ابن حزم أنه لا بد للعامى من أن يقول للمفتى اذا أفتاه : أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ، فان أجابه بالايجاب « لزمه القبول ، وان قال له : لا أو سكت أو انتهره ، أو ذكر له قول انسان غير النبى صلى الله عليه وسلم سأل غيره ، ومن زاد فهمه ، فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل أصح هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم أم لا ، فان زاد فهمه ، سأله عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة ، فان زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويقضى ذلك الى التدرج فى مراتب العلم [1] » . وواضح من هذا النص أن ابن حزم يقسّم العامة الى مراتب ، ولكنه يحرّم عليهم جميعا تقليد أى واحد من الأئمة الأعلام .

وأما الدعامة الثانية لمذهب ابن حزم الظاهرى فهى ابطال الرأى ، على العكس تماما مما فعل (مثلا) الامام أبو حنيفة الذى كان يقول : « اذا لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله (حكم ظاهر) ، نظرت فى أقاويل الصحابة ، فاذا انتهى الأمر الى غيرهم فأجتهد كما اجتهدوا [2] » . وليس بدعاً أن يبطل

(١) محمد أبو زهـرة : « ابن حزم ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهـه » ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠

(٢) محمد سلام مدكور : « المدارس الفقهية فى التشريع الاسلامى » ، بحث منشور بكتاب « المحاضرات العامة » التى القيت فى الموسم الثقافى بفرع الخرطوم لجامعة القاهرة ، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧ ، ص ١١٠/١١١

ابن حزم الرأى ، فانه يأخذ ألفاظ القرآن بظاهرها اللغوى ، ولا يحاول تعليل الأحكام ، ولا يمضى الى المبررات العقلية التى تكمن وراءها ، بل هو يقتصر فى استدلاله على النصوص ، مستخرجا الفقه من ينابيعه الثلاثة الأصلية ، مخالفا بذلك منهاج غيره من العلماء المجتهدين . ومحصّل مذهب ابن حزم فى ابطال الرأى : « أن من أفتى بالرأى ، فقد أفتى بغير علم ولا علم فى الدين الا القرآن والحديث » . وهو يسوق الأدلة على ذلك من القرآن والسنة وأقوال الصحابة ، فمن أقوال الكتاب مثلا قوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » ، وقوله تعالى أيضا : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » . والآية الأولى منهما تنص صراحة على أن فى القرآن بيان الشريعة كلها ، بينما تحصر الآية الثانية مصادر الشريعة فى ثلاثة أصول هى الكتاب والسنة والاجماع . وأما الدليل من السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعا ، ولكن ينزعه منكم مع قبض العلماء بعلمهم ، فيبقى ناس جهّال يستفتون فيفتون برأيهم فيَضلون ويُضلّون » ، وقوله أيضا : « تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله ، وبرهة بسنة رسول الله ، ثم يعملون بالرأى ، فاذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا » . وقوله كذلك : « من قال فى القرآن برأية فليتبوأ مقعده من النار » . وكل هذه الأحاديث واضحة صريحة فى ربط الرأى بالضلال والاضلال .

وأما أقوال الصحابة فان ابن حزم يسوق منها الكثير للتدليل على استنكار الصحابة للرأى فمن ذلك مثلا قول أبى بكر الصديق : « أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى ان قلت فى آية برأيى أو بما لا أعلم » ، وقول عمر بن الخطاب وهو على المنبر : « يا أيها الناس . ان الرأى انما كان من رسول الله مصيبا لأن الله كان يريه ، وانما هو منا الظن والتكلف » ، وقوله أيضا : « اياكم وأصحاب الرأى ، فانهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى ، فضلوا وأضلوا » ، وقول على بن أبى طالب : « لو كان الدين بالرأى ، لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه » ... الى آخر تلك النصوص التى تقطع بأن الصحابة قد أجمعوا على رفض منهج الرأى رفضا باتا [1] .

وهنا يرد أنصار الرأى على ابن حزم فيقولون ان الله تعالى يقول فى كتابه العزيز : « وشاورهم فى الأمر » ، و « أمرهم شورى بينهم » ، وهناك حديث مأثور عن معاذ بن جبل جاء فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله اذ بعثه الى اليمن : « بماذا تقضى » ؟ ، قال : « أقضى بما فى كتاب الله » ، قال : « فان لم تجد فى كتاب الله » ؟ ، قال : « فبسنة رسول الله » ، قال : « فان لم تجد فى سنة رسول الله » ؟ قال : « أجتهد رأيى ولا آلو » . قال « الحمد لله الذى وفق رسول

---

(١) ابن حزم : « الاحكام فى أصول الاحكام » جـ ٦ ، ص ٤١ — ٤٢ ، وكتاب « النبذ » ص ٤١

رسول الله لما يرضى رسول الله » . ورد ابن حزم على هاتين الحجتين أن النصوص القرآنية أولا ليست صريحة فى اثبات جواز الاجتهاد بالرأى ، فان المقصود بالمشاورة تعرف السنة لا الاجتهاد بالرأى .. : « اذ لا نشاورهم : كيف نتوضأ ؟ وكم نصلى ؟ وأى شهر يُصام ؟ وكم الزكاة ؟ وما المناسك ؟ وما يحرم ؟ وما يحل » ؟ . ويعرض ابن حزم ثانيا لحديث معاذ فيقول انه غير صحيح « لأنه عن الحارث بن عمرو الهذلى الثقفى ابن أخى المغيرة بن شعبة ، ولا يدرى أحد مَنْ هو ؟ ولا نعرف له غير هذا الحديث .. الخ » [1] . وحتى لو صح هذا الحديث ، لكان معناه فى رأى ابن حزم « اجتهد فى رأيى أى استنفد جهدى ، حتى أرى الحق فى القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك » . وقد لاحظ كثير من الفقهاء ما فى تخريج ابن حزم من تعسف : لأنه يفسر الحديث بما لا يتفق مع سياق الكلام ، فضلا عن طعنه فى صحة حديث مشهور قد تلقاه الناس بالقبول ، ورواه عن الحارث شعبة بن الحجاج ، وهو فى ذاته ثقة [2] .

وأما احتجاج بعض أنصار الرأى بقوله تعالى : « ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم ، لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ، فهذا فى نظر ابن حزم حجة عليهم فى ابطال الاستنباط

---

(١) ابن حزم : « ملخص كتاب ابطال القياس والرأى ... » ، ص ١٢ ـ ١٤ ، وكتاب « الاحكام » جـ ٦ ، ص ٣٥

(٢) محمد ابو زهرة : « ابن حزم » ، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٧

بالرأى « لأنه تعالى أخبر أنهم لو ردوه الى الرسـول والى الاجماع ... فصح أنهم لم يعلموه ، فبطل الاستنباط يقينا بلا شك ، ولم يَبْقَ الا الرد الى القرآن والسنة والاجماع من أولى الأمر لقـوله : « فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول » ، فلم يوجب الله ولا أباح الرد عند التنازع الا الى القرآن والسنة ان كنا مؤمنين بالله واليوم الآخر [1] » . والواقع أننا نجد لدى ابن حـزم صرامة فكرية فى التشـدد بحرفية النصوص والتمسك بمنطوق الآيات والأحاديث ، بحجة أنه لا يحل لنا أن نشرع فى الدين ما لم يأذن به الله ، وأن أى رأى قد ننتهى اليه بالاستنباط أو القياس لا يمكن أن يكون هو حكم الله ... وهو يتساءل فى موضـع آخر فيقول : « الرأى من صاحب أو تابع أو فقيه : أيكون حجة بنفسه ، فلا يجوز خلافه أم لا ، حتى يقوم على صحته برهان من نص أو قياس أو دليل ما من غير الرأى المجرد ؟ فان قالوا : « بل هو حجة بنفسه » ، أتوا بالباطل ، وبمـا لا يقوله عاقل . وان قالوا : « ليس هو بمجرده حجة ، بل الحجة فى الدليل الذى يوافقه بعض الآراء » ، فهذا حق لا نخالفهم فيه [2] » . وواضح من هذه المناقشة أن ابن حزم يرفض الرأى ، لا لأنه مظهر من مظاهر الاجتهاد ، بل خشية ما قد ينطوى عليه الرأى من تعد على حرمة النصوص الشرعية ، أو استهانة بأصـول الكتاب والسنة . واذا كان

(١) ابن حزم : « ملخص كتاب ابطال القياس والرأى ... الخ » ، ص ١٨
(٢) المرجع السابق : ص ١٨

واحد من أصحاب أبي حنيفة قد روى عن الامام الكبير قوله : « علمنا هذا رأى" ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، ومن جاء بأحسن منه قبلناه منه » ، فان ابن حزم يرد على قول أبي حنيفة بقوله : « فقد جئنا بأحسن منه وخير منه ، وهو أحكام الله ورسوله الثابتة ، فواجب" قبول ذلك [1] » . وقد روى معن بن عيسى أنه سمع مالكا يقول : « انما أنا بشر ، أخطىء وأصيب ، فانظروا فى رأيى ، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » . وابن حزم يعقب على هذه الرواية بقوله : « هذه من أفضل وصايا مالك لو قبلوها » . ويروى لنا الفقيه الأندلسى الكبير أن مالكا قال وهو يحتضر : « والله لوددت" أنى ضربت بكل مسألة أفتيت" فيها برأيى بسوط سوط ، وقد كانت لى السعة فيما قد سبقت اليه ، وليتنى لم أفت بالرأى » . ثم يعلق على هذا القول فيقرر أن « هذا رجوع منه (أى من مالك) عن كل ما أفتى فيه برأى ، وهذا ثبت عنه [2] » .

ولا يقتصر ابن حزم على ابطال الرأى ، بل هو يذهب أيضا الى ابطال القياس . واذا كان الرأى هو الحكم فى الدين بغير نص ، أو على الأصح بما يراه المفتى أحوط وأعدل فى التحريم أو التحليل ، فان القياس هو الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم

(١) المرجع السابق : ص ٦٦

(٢) ابن حزم : « ملخص ابطال القياس والرأى ... الخ » ، تحقيق سعيد الافغانى ، ص ٦٦ — ٦٧

بما فيه نص أو اجماع . وقد اختلف الفقهاء فى تعليل القياس فقال قوم منهم : « لاتفاقهما فى علة الحكم » بينما قال آخرون « لا تفاقهما على وجه من الشـــبه » ؛ ولكن هؤلاء وأولئك استندوا فى قولهم بالقياس الى وجوب اشتراك الأصل والفرع فى الوصف الذى اعتبر علة للحكم . ولئن كان ابن حزم قد ذهب الى أن القياس بدعة حدثت فى القرن الثانى الهجرى ، الا أن الكثير من الفقهـــاء مجمعون على القول بأن القيـــاس قد عُرِف منذ عهد الصحابة . ومهما يكن من شيء ، فقـــد أخذ ابن حزم على عاتقه ابطال القياس ، حتى أنه ـــ كما رأينا فيما سبق ـــ لم يتردد فى استعمال لفظ جديد للدلالة على القياس الأرسططالى ، خشية أن يقع فى ظن البعض أن لقياس الفقهاء أصلا (أو نظيراً) فى المنطق اليونانى .

ولابن حزم أدلة عديدة على ابطال القياس أفاض فى الحديث عنها خصـــوصا فى كتابه المسمّى بـ « الاحكام فى أصـــول الأحكام » ، وعاد اليها فى كتاب « النبذ » وفى غيره من مؤلفاته الفقهية العديدة . وأول هذه الأدلة أنه لا محل للقول بأن القياس هو الحكم فيما لا نص فيه ، فان هذا معدوم ، والدين كله منصوص عليه . والحق أن ما أمر الله به فهو واجب ، وما نهى عنه فهو حرام ، وأما كل ما عدا ذلك (أى ما لم يأمر به ولم يَنْه عنه) فهو مباح مطلق حلال . ولما كانت النصوص قد جاءت بكل ما هو محرم ، كما نصت فى الوقت نفسه على كل ما هو مأمور به ، فمن أوجب بعد ذلك شيئا بقياس أو بغيره ،

فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى ، ومن حرم من غير النص ، فقد نهى عما لم ينه عنه الله تعالى [1] . وكيف يزعم القياسيون أنهم يحكمون فيما لا نص فيه ، فى حين أن الله تعالى يقول فى كتابه العزيز : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام دينا » ، كما يقول أيضا : « لتبين للناس ما نزل اليهم » ؟ أليس فى هذه الآيات دليل على أن النصوص قد اشتملت على كل شىء ، فلا حاجة الى قياس بعدها ؟

وأما الدليل الثانى على ابطال القياس فهو أنه حتى لو افترضنا انعدام النص فى بعض الأحيان ، فكيف لنا أن نقدم دعوى بلا برهان ؟ ان قلنا ان الحكم فى الفرع غير المنصوص عليه قد أخذ مباشرة من النص ، فنحن هنا أبعد ما نكون عن القياس ، وأما اذا قلنا انه لم يؤخذ من نص ولا اجماع ، فنحن هنا انما نحكم بدون معرفة ، وبالتالى فان حكمنا لا بد من أن يجىء منطوياً على اشكال وتلبيس . وأما اذا زعم أصحاب القياس أن العقل يوجب أن يكون حكم الشيئين المتشابهين فى صفة ما حكماً واحداً فيما اشتبها فيه ، كان رد ابن حزم على هذا الزعم « نعم ، لا شك فى هذا ولا فى أنهما غير مشتبهين فيما لم يشتبها فيه ، فبطل أن يحكم لهما بحكم واحد ، ولم يرد نص بتساويهما من أجل اشتباههما فى صفة

---

(٢) ابن حزم : « الاحكام فى اصول الاحكام » ، تحقيق الشيخ احمد شاكر ، ١٣٤٨ هـ ، الجزء الثامن ص ٢ (وانظر ايضا كتاب الشيخ محمد ابى زهرة المشار اليه آنفا ، ص ٤١٣ — ٤١٤) .

استويا فيها [1] » . ويضرب لنا ابن حزم مثلا فيقول اذا كان النص قد ورد بتحريم شيء ما ، فهل يكون من حقنا أن نحرم شيئا آخر ، لمجرد أنه يشبهه فى بعض صفاته ؟.. « لقد لعن الله تعالى أناساً عصاة معتدين ، أفتراه يلعن كلّ أناس لأنهم مثل أولئك الملعونين فى أنهم ناس وأنهم عصاة معتدون ؟ وأحرق قوماً لأنهم خانوا المكيال ، وأحرق معهم أطفالهم ونساءهم ، أفترى كل خائن للمكيال والميزان يحرَّق هو وولده وامرأته ؟ ان هذا لهو الضلال البعيد » [2] .

وهنا قد يقول أنصار القياس ان أحداً لم يزعم بأن أى نوع من أنواع الشبه كاف للحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم بما فيه نص ، وانما لا بد من وجود اشتراك بين الأصل والفرع فى الوصف الذى اعتبر علة للحكم . ولكن ابن حزم يرفض أصلا مبدأ قياس الفرع على الأصل ، لأنه يلاحظ أن هذا المبدأ يفتح السبيل أمام الكثير من ضروب التلاعب ، خصوصا وقد أصبحنا نرى بعض الفقهاء يخرجون أشياء من جملة المشتبهات عن حكم وجد فى بعضها ، بحجة أن هذا خرج عن أصله وشذ والشاذ لا يقاس عليه . « ونحن نقول : لو كان هذا الحكم المشذوذ أصلا للشاذ ، لما شذ عنه ما شذ ؛ ولا يجوز أن ينبعث فرع من غير أصله . ولو كان ذلك ، لما كان

(١) ابن حزم : « ملخص ابطال الرأى والقياس .. » ، ص ٣٩

(٢) التقريب لحد المنطق » ، ص ١٦٨

الأصل أصلا للمتأصّل به ، ولا كان المتأصل من الأصل متأصلا منـــه » [1] .

ويعود أصحاب القياس الى الاعتراض فيقولون ان الله نفسه تعالى يقول : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ، وماذا عسى أن يكون الاعتبار ان لم يكن هو القياس ؟ وابن حزم يرد على هذا الاعتراض فيقول ان أحداً لم يفهم قط أن معنى « اعتبروا » « قيسوا » ، خصـــوصا وأن الآية قد جاءت بعقب قـــوله : « يخربون بيوتهم » ... « فلو كان معناه : « قيسوا » ، لكان أمراً لنا بأن نخرب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم ! ومعنى الاعتبار فى اللغة والقرآن التعجب . قال الله تعـــالى : « لقد كان فى قصصهم عبرة » (أى عجب) ، « وان لكم فى الأنعام لعبرة » (أى لعجباً) ، لا قياسا [2] » . هذا الى أنه من المحال ــ فيما يرى ابن حزم ــ أن يقول لنا الله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وهو يريد « القيـــاس » ، ثم لا يبيّن لنا ، لا فى القرآن ولا فى الحديث ، أى شىء نقيس ، ولا متى نقيس ، ولا على أى شىء نقيس ! « ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا ، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة ولا نتعدى حدوده » [3] .

والحق أن ابن حزم لم يرفض القياس الا لايمانه الضمنى

---

(١) التقريب لحد المنطق » ، ص ١٦٨

(٢) «ابطال الرأى والقياس ... » ، ص ٢٧ ــ ٢٨

(٣) « ابطال الرأى والقياس » ص ٣٠

بأنه لا يمكن تصور نوازل غير منصوص عليها مطلقا فى القرآن [1] . وأقسام الاسلام فى رأيه ثلاثة : الفرض ، والحرام ، والمباح . فاذا لم يكن نص آمر أو ناه ، فان النص المبيح موجود ، وبالتالى فان كل نازلة داخلة فى عموم الاباحة . وأما اذا سألنا دعاة القياس : « ماذا تصنعون فى الحوادث التى لا نص فيها » ، كان علينا أن نعكس عليهم سؤالهم « فنقول لهم : اذا جوزتم وجود نوازل لا حكم لها فى قرآن ولا سنة فقولوا لنا ماذا تصنعون فيها ، فهو لازم لكم ، وليس بلازم لنا ، لأن هذا عندنا باطل معدوم ، لا سبيل الى وجوده أبداً » [2] . ويشرح لنا ابن حزم هذا المعنى فى موضع آخر فيقرر أن كل ما حرمه الله فقد فصله وبينه باسمه ، وأن كل ما نهانا عنه رسوله فواجب تركه ، وأن كل ما أمرنا به الله ورسوله فواجب علينا بحسب الاستطاعة ، وأما ما لم يأت نص بتحريمه ولا بايجابه فهو مباح أو معفو عنه . « فاجتمع بهذا جميع أحكام الدين ، فمن ادعى فى شيء أنه حرام ، سألناه أن يوجدنا تفصيله فى النص والاجماع ، فان أوجدنا والا فهو مباح بنص ما تلونا ، ومن ادعى ايجاب شيء سألناه أن يوجدنا الأمر به ، فان أوجدنا لزمنا ، والا فهو مباح ساقط عنا ، وتبين أن كل حكم فى الدين فهو منصوص عليه [3] » .

---

(١) المرجع السابق : ص ٤٥

(٢) «الاحكام فى اصول الاحكام » ، ص ٨ ، ص ١٦

(٣) « ملخص ابطال الرأى والقياس » ص ٤٥/٤٦

ولما كان ابن حزم قد رفض الرأى ، وأبطل القياس ، فليس بدعاً أن تجده يرفض أيضا مبدأ التعليــل . وهو يشرح لنا السبب الذى من أجله يرفض الظاهريون مبدأ « السببية » فى الشرائع فيقول فى كتابه « التقريب لحد المنطق » : « .. ليس فى الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ، ولا شىء يوجبها الا الأوامر الواردة من الله عز وجــل فقط ، اذ ليس فى العقــل ما يوجب تحريم شىء مما فى العالم وتحليل آخر ، ولا ايجاب عمل وترك ايجاب آخر ، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به . فاذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه [1] » . وليس معنى هذا أن ابن حزم ينكر أصلا مبدأ « السببية » فى العالم الطبيعى ، فاننا نراه يقرر فى موضع آخر أن الله قد رتب الطبيعة بحيث تسير على نظام مطرد ولا تستحيل أبداً ، ولكنه يفرق بين عالم الطبيعيات وعالم الغيبيــات ، فيقول ان العلة التى لا تتخلف أبداً انما تكون فى الطبيعيات فقط ، وأما فى مجال الشرائع فقد استأثر الله بحكمة الأوامر والنواهى ، دون أن يكون للبشر الحق فى أن يعللوا حراما أو حلالا لم يخبرنا الله ولا رسوله بعلته . ويشرح لنا ابن حزم هذا المعنى بالتفصيل فى كتابه الضخم « الاحكام فى أصول الأحكام » ، فيقول : « لسنا نقول ان الشرائع كلها لأسباب ، بل نقول : ليس منها شىء لسبب الا ما نص عليه منها أنه لسبب ، وما عدا ذلك فانما

---

(١) « التقريب لحد المنطق والمدخل اليه » ، ص ١٦٩

هو شيء أراده الله تعالى الذى يفعل ما يشاء ، ولا نحرم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص ، ولا نقول الا ما قال ربنا عز وجل ، ونبينا صلى الله عليه وسلم ، ولا نتعدى ما قالا ، ولا نترك شيئا منه . وهذا هو الدين المحض الذى لا يحل لأحد خلافه ، ولا اعتقاد سواه ... قال تعالى : « لا يسأل عمـا يفعل وهم يسألون » ، فأخبر تعـالى بالفرق بيننا وبينه ، وأن أفعـاله لا تجرى فيها « لِمَ » . واذ لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله : « لمَ كان هذا » ؟ ، فقد بطلت الأسباب جملة ، وسقطت العلل البتة ، الا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا ، وهذا أيضا مما لا يُسأل عنه . فلا يحل لأحـد من العباد أن يقول : « لم كان هـذا السبب ، ولم يكن لغيره » ، ولا أن يقول : « لم جُعِلَ هذا الشيء سببا دون أن يكون غيره سببا أيضا ؟ » ، لأن من قال هذا السؤال فقد عصى الله عز وجـل وألحد فى الدين [1] » .

وصفوة القول أنه لما كان التعليل هو أن يستخرج المفتى علة للحكم الذى جاء به النص ، فان التعليل باطل لأنه اخبار عن الله أنه حكم بكذا من أجل تلك العلة ، وبالتالى فانه اخبار عن الله بما لم يخبر عن نفسه ، وهذا كذب وبطلان [2] .

ولكن ، هل يكون معنى هـذا أن ابن حزم يحرم علينا

(1) «الاحكام فى أصول الاحكام » جـ ٨ ، ص ١٠٢

(2) «ملخص ابطال الرأى والقياس والاستحسان والتقليد والتعليل » ، ص ٥ — ٦

البحث عن مقاصـــد الله ، أو أنه ينهانا عن استقصاء أغراض الشارع ؟ ألسنا نلاحظ أن الله تعالى قد حكم بأشياء من أجل أشياء ، كقوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » ، فجعل الحياة وبقاءها علة للقصاص ؟ بل ألسنا نجد فى بعض الأحاديث النبوية تعليلا للأحكام ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « انمـا الاستئذان من أجل البصر » ، أو كقوله عليه السلام فى الرطب : « أينقص اذا يبس » ؟ قالوا : « نعم » ، قال : « فلا اذن » ... الخ ؟ وما قول ابن حـزم أيضا فى اجماع الأئمة على أن الحدود انما هى للزجر والردع ؟ هـذا ما يرد عليه ابن حزم بقـوله : « اننـا لم ننكر ما نص الله ورسـوله ، بل ننكر ما أخرجتموه بعقولكم وادعيتموه بلا برهان ولا نص ، وذلك اخبار" عن الله بما لم يخبر ، وتقويل لرسوله بما لم يقل [1] » . ومعنى هـذا أن ابن حزم يوافق على أن مقاصـد الشارع وأغراضه تتطلب ، ولكنها لا تتطلب الا من النص . وهو لا ينكر وجود النص حاكما بأحكام ما لأسباب منصوصة ، وانما هو ينكر تعدى تلك الحدود الى غيرها ، أو نقل تلك الأحكام الى غير ما وضعت له ، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى ــ صحيح" أن من واجبنا الاعتقاد بأن فى نصوص الشرع مصلحة المعاش والمعاد ، ولكن" ليس من حقنا أن ننقل النص من موضعه ، لكى نفكر فى علة مستنبطة منه . ولهذا يقرر ابن حزم

---

(١) ابن حزم : « ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » ، ص ٤٧ ــ ٤٨

بصراحة : « أن الشيء اذا جعله الله سببا لحكم ما فى مكان ما ، فلا يكون سببا الا فيه وحده ، على الملزوم وحده لا فى غيره [1] » .

وابن حزم يضيف الى ما تقدم أننا نعلم علم اليقين أنه لم يقل بالعلل أحد" من الصحابة بوجه من الوجوه ، ولا أحد من التابعين ، ولا أحد من تابعى التابعين ، وانما هو أمر حدث على يد أصحاب الشافعى ، واتبعهم عليه أصحاب أبى حنيفة ، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك [2] . ولكن على الرغم من تعلقهم بالآية الكريمة التى تقول : « ولكم فى القصاص حياة » ، الا أننا نجدهم أول تاركين لهذا التعليل ، لأنهم يقولون : «لا يُقتَص من العبد للعبد فى النفس ، ولا من الوالد للولد فى النفس » ، وبالتالى فانهم يُبْطلون علتهم ويخالفونها . والحنفيون يسقطون القصاص عن متعمد قتل ، شركه فيه مجنون أو والد . والمالكيون والشافعيون يقولون : « لا يُقتَص لعبد من حر ولا لذمى من مسلم » ، فهم بذلك يبطلون العلة ، وبذلك يبطل ادعاؤهم الاجماع على أن الحدود انما هى للزجر والردع . ويرد ابن حزم أيضا على كل آية استدلوا منها على جواز التعليل ردا خاصا فيتوقف طويلا عند الآية الكريمة التى تنص على تحريم الخمر

---

(١) « الاحكام فى أصول الأحكام » ، جـ ٨ ، ص ٩٠

(٢) المرجع السابق جـ ٧ ، ص ١٧٧

والميسر [1] محاولا ابطال الاستشهاد بالتعليل فى تلك الآية ، بحجة أن العداوة والبغضاء لا تصلحان سببا للتحريم ، والا لوجب تحريم الكسب والاتجار وكثرة المال وغير ذلك مما قد تتولد عنه العداوة والبغضاء ، دون أن يكون حـــراما . ولا يتسع المقام ـــ بطبيعة الحال ـــ لمناقشة وجهة نظر ابن حزم فى ابطال التعليل ، وانما حسبنا أن نقول انه يستدل على ذلك بأن الله لا يسأل عما يفعل ، وأنه لو كان للتعليل مقام فى الشرع لكان ابليس محقا فى تفضيله لنفسه على آدم ، ما دام هو قد خُلِقَ من نار ، وآدم قد خُلِقَ من طين ، والنارُ خيرٌ من الطين ، ولكان آدم معذوراً فى أكله من الشجرة ، لأنه لم يعرف علة النهى ! « واذن فأول ذنب عُصِيَ الله به ، التعليل لأوامر الله بلا نص ، وترك اتباع ظاهرها . وذلك قول ابليس : « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين .. » ، فاستنبط علة النهى الله لهما عن أكل الشجرة » !

ولم يجد أنصار التعليل أدنى صعوبة فى الرد على حجج ابن حـــزم ، فقد قال قائلهم ان الآية الكريمة التى تنص على أن الله « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » لا تعنى حَظْر البحث عن علة النصوص فى الشريعة ، بل هى تعنى أنه ليس لأحد أن يتطاول على الله فيســأله عن علّة أفعاله . وفرق كبير بين أن

(1) « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » . (انظر رأى ابن حزم فى تعليل هذا النص بالمصدر السابق جـ ٨ ، ص ٨٩) .

يحاول الباحث تعليل النصوص لمعرفة قصد الشارع ، وبين أن يجعل مسئولية على الله فى أفعاله أو فى أقواله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وأما زعم ابن حزم بأن خطأ ابليس راجع الى تعليله فهو زعم فاسد : لأن التعليل فى حد ذاته ليس خطأ ، بل الخطأ هو ذلك التعليل الفاسد الذى تصوره ابليس حينما جعل التفضيل هو العنصر الذى كان منه التكوين ، متناسيا أن التفضيل من الله سبحانه ، وهو قد فضل آدم ، فلا محل بعد ذلك للنظر الى أصل التكوين . ولهذا يقرر خصوم ابن حزم أن فى ابطال التعليل حَجْراً على العقل البشرى الذى يهدف دائما الى معرفة مقاصد الشارع والوقوف على أغراضه . « ولا شك أن الفقه الاسلامى ما كان ليتسع أفقه ، وليعالج مشاكل الناس ، ويخرج بتلك القواعد الفقهية التى تجمع متفرق المسائل ، لولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة ، أو بعلة خاصة من نص خاص ، فان التعليل هو الذى فتح عين الفقه ، بل ان التعليل هو الفقه ، أو هو لباب الفقه ، فالذين يغلقون باب التعليل يغلقون باب الفقه نفسه [1] » .

ومما يتصل بابطال التعليل رفض ابن حزم أيضا لمبدأ الاستحسان . وهو يلخص رأيه فى الاستحسان فيقول : « حدث الاستحسان فى القرن الثالث وهو فتوى المفتى بما يراه حسناً

(1) محمد أبو زهرة : « ابن حزم — حياته وعصره — آراؤه وفقهه » دار الفكر العربى ، ص ٤٠٩

فقط ، وذلك باطل لأنه اتبــاع الهوى وقــول بلا برهان ، والأهواء تختلف فى الاستحسان [1] » . والله يقول : « ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورســوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » ، وهو يقول أيضا : « وعسى أن تحبُّوا شيئا وهو شر لكم » . وقال عليه السلام : « حُفَّتْ الجنة بالمكاره » ولو صار أمر الدين الى الاستحسان ، لكان لكل أحد أن يشرع ما شاء ! ولكن « من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان ، لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق ، ولبطلت الحقائق ، ولتضادت الدلائل ، وتعارضت البراهين ، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلاف الذى قد نهانا عنه وهذا محال · لأنه لا يجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قــول واحــد على اختــلاف هممهم وطبــائعهم وأغراضهم ... فبطل أن يكون الحق فى دين الله عز وجل مردوداً الى استحسان بعض الناس ، وانما يكون هذا ــ والعياذ بالله ــ لو كان الدين ناقصا ، فأما وهو تامٌّ لا مزيد فيه ، مُبَيَّنٌ كله منصوص عليه أو مجمع عليه ، فلا معنى لمن استحسن شيئا منه أو من غيره ، ولا لمن استقبح أيضا شيئا منه أو من غيره . والحق حق وان استقبحه الناس ، والباطل باطل وان استحسنه الناس . فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال [2] » .

---

(1) ابن حزم : « ملخص ابطال القيــاس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » ص ٥

(2) ابن حزم « الاحكام فى أصول الاحكام » ، الجزء السادس ، ص ١٧

وواضح من هذه العبارة أن ابن حزم لا يرى في الاستحسان سوى صورة تعسفية أو اعتباطية من صور الرأي ، فضلا عن أنه يلاحظ أن الاستحسان قد يفتح باب الخلاف على مصراعيه بين الفقهاء : لأنه يؤدي الى أن يستحسن فقيه" ما لا يستحسنه آخر . ولم يكن غريبا على فقيه يرى في النصوص كل شيء ، أن يرفض منهج الاستحسان الذي يؤدي الى اضطراب الأحكام واختلاف الآراء في الدين .

... تلك اذن هي الأصول العامة لمذهب ابن حزم الظاهري الذي يمنع التقليد ، ويرفض مبدأ الاجتهاد بالرأي ، ويبطل القياس ، ولا يحاول تعليل الأحكام ، ويستنكر مبدأ الاستحسان . ولا يتسع المجال هنا لبيان تطبيقات ابن حزم للمنهاج الظاهري على بعض المسائل الفقهية ، ولكن القارىء المعني بدراسة الفقه الظاهري يستطيع أن يجد في كتاب « المحلى » الكثير من الأمثلة لأسلوب ابن حزم في استنباط الأحكام وتفريع الفروع . وحسبنا أن نكون قد قدمنا للقارىء صورة تخطيطية عامة لمنهج ابن حزم الظاهري في الاعتماد على ظاهر الكتاب والسنة دون تأويل أو تعليل . وأغلب الظن أن يكون ابن حزم قد تعصب لهذا المنهج للوقوف في وجه حركة المستهينين بالنصوص من أنصار القياس والتعليل ، وللقضاء على شتى الأحكام الخارجة على أصول الكتاب والسنة . وهكذا نصب ابن حزم نفسه مدافعا عن الفقه الظاهري في بلاد الأندلس ، وألب عليه الفقهاء والعامة والأمراء بسبب تعصبه

لهذا الفقه وتحمسه فى الذود عنه . والظاهر أن البعض قد لامه على هذا التعصب للمذهب الظاهرى ، فراح يقول :

قالوا تحفظ فان النـــاس قد كثرت
أقوالهم ، وأقاويل العِدَى مِحَنُ
فقلت : هـــل عيبهم لى غـــير أنى لا
أقـــول بالرأى ؟ اذْ فى رأيهم أفَنُ
وأننى مولـــع" بالنص ، لســـت الى
سواه أنحو ، ولا فى نَصْره أهِنُ
لا أنثنى نحـــو آراء يُقَـــالُ بهـــا
فى الدين بل حسبى القرآن والسنن(١)

ومهما كان من صرامة المذهب الظاهرى الذى تحمّل ابن حزم فى ســـبيل الدفاع عنه الكثير من العنت والاضـــطهاد والتشريد ، فان من المؤكد أن فقيهنا كان مخلصا فى تمسكه به ، وتحمسه له ، وذوده عنه . وقد بذل ابن حزم جهداً كبيراً فى سبيل نقد فقهاء القياس ، والحملة على فقهاء الاستحسان ، فراح يحشد الكثير من النصوص والآثار فى سبيل التدليل على بطلان التقليد والرأى والقياس والتعليل والاستحسان ، وكانت حجتـــه فى ذلك أن العبرة بظواهر النصـــوص ، وهى بيّنة واضحة ، ودلالتها ظاهرة سافرة ، فلا موضع لقياس أو تعليل . ولهذا نراه يختم واحداً من كتبه بقوله : « من المحال الباطل

---

(١) ابن حزم : « حجة الوداع » ، تحقيق ممدوح حقى ، دمشق ، تذييل عن « الظاهرية » ، ص ١٤٦

أن يكون الله يأمرنا بالقياس أو بالتعليل أو بالرأى أو بالتقليد ، ثم لا يبين لنا : ما القياس ؟ وما التعليل ؟ وما الرأى ؟ وكيف يكون كل ذلك ؟ وعلى أى شىء نقيس ؟ وبأى شىء نعلل ؟ وبرأى من نقبل ؟ ومن نقلد ؟ .. لأن هذا تكليف ما ليس فى الوسع [1] » . ولكن على الرغم من تفانى ابن حزم فى الدفاع عن الفقه الظاهرى ، فان دعوته لم تلق نجاحا كبيراً فى بلاد الأندلس ، حتى اننا لنجد أبا بكر بن العربى (المتوفى سنة ٥٤٦ هـ) بعد وفاة ابن حزم بمائة سنة يتولى الرد عليه فى كتابين مشهورين : «العواصم من القواصم» و «الدواهى والنواهى» ، كما نجد واحداً من أسباطه وهو أحمد بن محمد بن حزم يؤلف كتابا فى الرد عليه سماه « الزوائغ والدوامغ » . ومع ذلك فقد انتشر تلاميذ ابن حزم فى المشرق والمغرب ، وكان من بين العلماء البارزين الذين تأثروا بمذهبه الظاهرى فى العبادة المتصوف العربى الكبير محيى الدين بن عربى (٥٦٠ — ٦٣٨ هـ) . ثم قامت دولة الموحدين فى أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع فنشرت المذهب الظاهرى فى الأندلس والمغرب ، وعمم العمل بهذا المذهب فى شمال افريقية والأندلس يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الذى أخذ على عاتقه نشر الفقه الظاهرى وحمل الناس عليه بقوة السلطان .

---

(١) ابن حزم : « ملخص ابطال القياس والرأى ... الخ » ، دمشق ، تحقيق سعيد الأفغانى ، ص ٧٣

الفصل الخامس

ابن حزم المؤرخ

لم يكن من قبيل الصدفة أن يكون ابن حزم مؤرخا ممتازاً : فقد اجتمعت له من صفات الصدق والضبط والدقة وقوة الملاحظة وحسن الاستدلال ما كان كافيا لأن يجعل منه راوية أميناً ، ومحققاً نزيهاً ، ومؤرخاً واسع الأفق . والحق أننا لو تصفحنا أي كتاب من كتب ابن حزم ، لوجدنا أنه قلما يخلو من اشارات تاريخية ، فان مفكرنا الأندلسي الكبير كان يشعر شعورا واضحا بأن الحاضر ثمرة الماضي ، وأن المستقبل لن يكون الا صدى للحاضر والماضي . فنحن نجده — مثلا — فى كتاب « طوق الحمامة » يشير فى تضاعيف حديثه الى الكثير من الأحداث التاريخية التى مرت ببلاده ، دون أن يقتصر على سرد وقائع حياته الخاصة ، فنعرف من خلال أحاديثه ما مر بالأندلس من نكبات ، وما اعتور قرطبة — بصفة خاصة — من أزمات ، ونقف على أسماء الكثير من الأمراء المتنازعين والخلفاء المتصارعين .. الخ . ونحن نقرأ فى مصنفه الضخم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » تاريخا مقارنا للأديان ، واشارات تاريخية عديدة الى العصور الأولى

لليهودية والمسيحية ، فضلا عن أننا نجد ابن حزم يهاجم الملل الأخرى ، ويراها أضعف من أن تثبت للنقد الصحيح ، بسبب النقص فى النقل ، وضعف الثقة فى الناقلين . ولما كان « النقل » أساسا من أسس المذهب الظاهرى ، بل ميزة انفردت بها الملة الاسلامية على غيرها من الملل فى نظر ابن حزم ، فليس بدعاً أن نجده يتناول السيرة النبوية بالنظر الجديد ، والتحديد والتقييد ، خصوصا وأن السيرة جزء هام من هذا النقل [1] . ومن هنا فقد قدم لنا ابن حزم فى كتابه « جوامع السيرة » عرضا طريفا للسيرة النبوية كشف لنا به عن سعة اطلاعه ، ودقة ضبطه فى تقييد التواريخ ، ووضـــوح منهجه فى معالجة المسائل التاريخية من حيث موضوعها وزمنها . وقد تمشت مع هذه الدقة الجازمة ، والضبط الواثق — كما لاحظ محققا جوامع السـيرة — « صفة أخرى استملاها أبو محمد من قوله بالظاهر . ولا شك أن طبيعة السـيرة — من حيث هى ، ومن حيث بناؤها على الايجاز — لم تتح لأبى محمد أن ينطلق فى انتزاع الأحكام من النصوص تأييـداً لمذهبه ، ولذلك لم تستعلن الظاهرية فى تفسيره للأحداث ، ولكنها حين تنفست فى هذا المجال الضيق ، جاءت طريفة تحمل الطابع الحازم الذى اشتهر به ابن حزم ، حين يطمئن الى النص فى مواجهة خصومه [2] » .

---

(١) د. احسان عباس و د. ناصر الدين الأسد : مقدمة « جوامع السيرة » لابن حزم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ٥ — ٦

(٢) المرجع السابق : ص ١١ (المقدمة) .

على أن لابن حـزم كتابا آخر يضعه فى مصـاف كبار المؤرخين ، ألا وهو كتاب « جمهرة أنساب العرب » . وعلى الرغم مما اتسم به هذا الكتاب من ايجاز واضح ، فانه مع ذلك يُعَدّ من أوسـع كتب النسب وأحفلها وأدقهـا وأكثرها استيعابا . ولا بد من أن يكون ابن حزم قد توسّع فى الاطلاع على الكثير من المصنفات السابقة فى الأنساب والتراجم وتواريخ الأعلام والممالك ، فاننا نجده يقـدم لنا فى « جمهرة أنسـاب العرب » صورة متكاملة مترابطة استوعب فيها تواريخ الرجال والصحابة ، والأشراف من آل الرسول وذراريهم ، والخلفاء وأبناء الخلفاء والوجـوه من أصـحاب السلطان والولايات وأنسالهم [1] » . والواقع أن ابن حزم كان يعدّ علم النسب جزءاً لا يتجزأ من علم الخبر — أو علم التاريخ — فليس بدْعاً أن نراه يهتم بدراسة أنساب العرب ، والبربر ، والفرس ، وبنى اسرائيل وغيرهم . وقد كان حديث ابن حزم عن جمهرة نسب البربر بمثابة وثيقة هامة اعتمد عليها الكثير من المؤرخين فى دراساتهم لهؤلاء القوم ، كما فعل مثلا الامام المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون (٧٣٢ — ٨٠٨) الذى اعترف بذلك صراحة فى كتابه المشهور : « العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر [2] » .

---

(١) عبد السلام هارون : تقديم لكتاب « جمهرة انساب العرب » ، دار المعارف ، ١٩٦٢ ، ص ١٣

(٢) المرجع السابق ، التقديم ، ص ١٤

ولم يقتصر ابن حزم فى كتابه المشار اليه على دراسة أنساب العرب وغيرهم من الأمم ، بل هو قد قدّم لنا أيضا فصلا هاما فى ديانات العرب وأصنامها ، فضلا عن أنه قد اهتم أيضا بالتعرض للمفاخرة المشهورة بين عدنان وقحطان .. الخ .

ومن الدراسات القيمة التى قدمها لنا ابن حزم فى التاريخ الاسلامى كتاب « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » ، وهو نص نفيس لا تقتصر أهميته على ما ورد فيه من نظائر تاريخية مدهشة ، وأخبار شخصية وسياسية هامة ، بل تمتد أيضا الى ما تضمّنه من شرح موجز للخطوط العامة للخلافة الاسلامية والخلفاء حتى عصر ابن حزم ، سواء ما اتصل باقامة هذا النظام وانتقاله من عصر الى عصر ، ومن خليفة الى خليفة بعهد أو مغالبة ، أو ما أصاب هذا النظام من تدهور وفساد ، شهد ابن حزم بعينه جوانب منه فى بلده [1] . وقد جمع ابن حزم فى هذه الرسالة الصغيرة الكثير من الطرائف عن الخلفاء الاسلاميين ، فهو يحدثنا مثلا عن أكثر الخلفاء عمراً ، وأقصرهم عمراً ، وعمن ولى الخلافة وأخوه أسنّ منه حى ، وعمن كان له اسمان من الخلفاء ، وعمن ولى الخلافة منهم صبياً ، ومَنْ وليها مسنا قد تجاوز الستين ، كما يحدثنا أيضا عمن خُلع من الخلفاء وسلم ، وعمن خلع وسلم وبقى معتقلا ، وعمن خُلع وسُملت عيناه ، وعمن خُلع وقتل اثر خلعه ، وعن ذوى الفتوح منهم ، والأدباء

---

(١) دكتور شوقى ضيف : مقدمة : « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » مجلة كلية الآداب ، ١٩٥١ ، ص ٤٤

والشعراء من بينهم ، والمجاهرين بالانهماك فى المعاصى من جملتهم ... الخ . ولا يقتصر ابن حزم على ذكر هذه الطرائف ، بل هو ينقل الينا أيضا الكثير من الأخبار الهامة عن الخلفاء ، فيحدثنا عمن لم يكن بيده من الخلافة الا الرسم ، وعمن غاب عن موضع خلافته ، وعمن ولى مرتين ، وعمن ولى منهم بعد عمه ، وعن أكثر الخلفاء ولداً ، وعمن قام بدعوة خلفاء بنى أمية بالأندلس فى المشرق ، وعمن تسمى بالخلافة من غير قريش وهو غير خارجى ، وعمن أراد أن يتسمى بها من هؤلاء ثم منعه مانع ، وعمن قتل أباه أو ابنه أو عمه أو أخاه أو ابن أخيه من الخلفاء المتغلبين ... الخ . ولابن حزم طريقة ساخرة فى التعليق على بعض أحداث الخلافة الاسلامية فهو يقول مثلا : « خليفتان تصالحا : وهذا أمر لم يُسْمَع فى الدنيا بأشنع منه ، ولا بأدل على ادبار الأمور : يحيى بقرطبة ، والقاسم باشبيلية [1] » . وهو يقول أيضا تحت عنوان : « أُخْلوقة لم يقع فى الدهر مثلها » : « ظهر رجل حصرى بعد اثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد ، وادعى أنه هو ، فبويع له ، وخُطب له على جميع منابر الأندلس فى أوقات شتى ، وسُفِكَتْ الدماء ، وتصادمت الجيوش فى أمره [2] » . وابن حزم يحدثنا كذلك عن واقعة قيام أربع خلافات بالأندلس فى وقت واحد ، فيقول انها فضيحة لم يقع فى العالم الى يومنا مثلها : « أربعة رجال فى

(١) المرجع السابق : ص ٨٠
(٢) المرجع السابق : ص ٨٣

مسافة ثلاثة أيام فى مثلها كلهم يتسمى بامرة أمير المؤمنين ، ويخطب لهم بها فى زمن واحد ، وهم : خلف الحصرى باشبيلية على أنه هشام بن الحكم ، ومحمد بن القاسم بن حمود بالجزيرة ، ومحمد بن ادريس بن على بن حمودة بمالقة ، وادريس ابن يحيى بن على بن حمود ببشتر [1] » . وواضح من هذا النص أن ابن حزم يسخر من مجتمع الطوائف سخرية لاذعة ، فانه لا يمكن تصور قيام أربع خلافات بالأندلس فى وقت واحد ، اللهم الا اذا كانت الدولة الاسلامية نفسها قد استحالت الى مجموعة من الوحدات الاقطاعية التى لا وازع لها من دين أو أخلاق [2] ! ومهما يكن من شىء فان لرسالة ابن حزم فى تاريخ الخلافة الاسلامية قيمة تاريخية كبرى لأنها تعين الباحث على دراسة هذا النظام ، والاحاطة بحسناته وعيوبه ، خصوصا وأن ابن حزم لم يترك من ذلك شيئا الا أحصاه عدا ، مستخدما فى تدوين رسالته عقلية تاريخية ممتازة كانت بارعة فى الجمع والاحصاء الى أبعد الحدود [3] .

وربما كان فى استطاعتنا أيضا أن نضيف الى قائمة مصنفات ابن حزم التاريخية رسالته الصغيرة فى ذكر فضائل علماء الأندلس وكتابها ، وهى الرسالة التى قلنا فيما سبق ان المقرى

---

(١) «نقط العروس» ، ص ٨٣ — ٨٤

(٢) محمد عبد الله عنان : ابن حزم الفيلسوف الأندلسى الذى أرخ لمجتمع الطوائف » بحث منشور بمجلة « العربى » ، العدد ٦٨ ، يوليه سنة ١٩٦٤ ، ص ٨٠ — ٨٥

(٣) د. شوقى ضيف : مقدمة « نقط العروس » ، ص ٤٥

قد أدرجها بتمامها فى كتابه « نفح الطيب » . وعلى الرغم مما اتسمت به هذه الرسالة من ايجاز ، فانها قد انطوت على تاريخ شامل للفكر الأندلسى والآداب الأندلسية حتى أوائل القرن الخامس الهجرى . ولئن كان ابن حزم قد كتب هذه الرسالة ليفاخر بها المشرق كله — وهو منبع العلوم والعلماء — بعلم الأندلس وعلمائها ، الا أننا نجد فيها موسوعة مختصرة لأهم معارف الأندلسيين وعلمائهم ومصنفاتهم . وقد اتبع ابن حزم فى كتابة هذه الرسالة طريقة المفاضلة ، فكان يذكر مؤلفا لمشرقى فى فن من الفنون ثم يذكر ما يقابله الأندلسى فى هـذا الفن نفسه ، مفضلا الثانى على الأول . ومهما كان من طابع التحيز الذى اتسمت به هذه الرسالة ، فانها تعد بلا شك فهرسا تاريخيا شاملا لأسـماء علماء الأندلس وأسماء مؤلفـاتهم حتى زمن كتابتها [1] .

على أن أهمية ابن حزم كمؤرخ لا تنحصر فيما خلّف لنا من مصنفات تاريخية ، وانما هى تتجلى بصفة خاصة فى المنهج الذى اصطنعه لدراسة أحـداث التاريخ والحكم على وقائع عصره . وان ابن حزم ليحدثنا فى رسالته « مراتب العلوم » عن مكانة التاريخ بين غيره من العلوم ، فيبين لنا أهمية علم الأخبار ، ويحدثنا عن التواريخ الصحيحة والمعتلّة ، ويبين لنا كيف أن تاريخ الملة الاسلامية هو أصحّ التواريخ ، ويظهرنا على أن علم النسب هو جزء من علم الخبر ... الخ . ولكنّ ابن حزم

---

(١) سعيد الأفغانى : « ابن حزم الأندلسى » ، ص ٤٤

لا يبالغ فيجعل من « علم الخبر » علم العلوم ، لأنه يرفض مقالة القائلين بأنّه لا يُعْلَمُ شيء الا بالخبر ، ومن ثَمَّ فانه لا يَعُدّ الحقيقة التاريخية معياراً لكل حقيقة ، بل هو يحاول البحث عن دعامة عقلية يستند اليها فى تمييز صحيح الخَبَر من فاسده . ولهذا نراه يقول فى موضع آخر : « .. يقال لمن قال لا يُدْرَك شيء الا من طريق الخبر : أخبرنا الخبر كله حق ، أم كله باطل ؟ أم منه حق وباطل ؟ فان قال هو باطل كله ، كان قد أبطل ما ذكر أنه لا يُعْلَم شيء الا به ، وفى هذا ابطال قوله وابطال جميع العلم . وان قال حق كله ، عورض بأخبار مبطلة لمذهبه ، فلزمه ترك مذهبه لذلك ، أو اعتقاد الشيء وضده فى وقت واحد ، وذلك ما لا سبيل اليه ، وكل مذهب أدى الى المحال والى الباطل فهو باطل ضرورة . فلم يَبْقَ الا أن من الخبر حقا وباطلا . فاذا كان كذلك ، بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه ، اذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل . فلا بد من دليل يفرق بينهما ، وليس ذلك الا لحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل [1] » . ومعنى هذا أن ابن حزم يرى فى العقل وحده المعيار الصحيح للتمييز بين الحق والباطل ، وبالتالى فان المؤرخ فى حاجة الى الاستعانة بالأدلة العقلية من أجل التفرقة بين الصحيح والفاسد من الأخبار . وقد سبق لنا أن رأينا كيف استند ابن حزم الى بديهية من بديهيات العقل ، ألا وهى البديهية القائلة بأن أحداً لا يعلم

(١) « الاحكام فى أصول الاحكام » جـ ١ ، ص ١٨

الغيب ، من أجل الاستدلال على أنه اذا روى لنا شاهدان مفترقان يجهل أحدهما الآخر تماما ، خبراً واحداً بعينه ، دون أن يكون الواحد منهما قد نقل الخبر عن الآخر ، فان مثل هذا الخبر لا بد بالضرورة من أن يكون حقا مقطوعا به ، « والا لكان الحاكى لمثل هذا الخبر عالماً بالغيب ، لأن هذا هو علم الغيب نفسه ، وهو الاخبار عما لا يعلم المخبر عنه بما هو عليه [1] » ... والمتأمل فى نقد ابن حزم للكثير من القَصَص الدينى الذى ورد فى التوراة والانجيل ، يلاحظ أن ابن حزم كان يحكِّم عقله فى كل رواية من الروايات الواردة فى هذين الكتابين قبل الحكم بقبولها أو رفضها . ولعل هذا هو السبب فى أننا نجده يقرر أحيانا أن بعض روايات التوراة هى أقرب الى الخرافات منها الى أى شىء آخر [2] ! والأمثلة كثيرة على عناية ابن حزم بتحرى الصدق وتوخى الدقة فى اختيار ما يقبله العقل من روايات ، واستبعاد ما يبدو منها ضرباً من المحال . فهو — مثلا — حينما يناقش ما ورد فى سفْر الخروج عن عدد بنى اسرائيل وقت خروجهم من مصر ، يحصى أسباط اسرائيل سبطاسبطاً ، ويقوم بتعداد دقيق لأولاد اسرائيل المذكورين فى التوراة ، لكى يَخلُص الى القول بأن العدد المذكور لا يتناسب مطلقا مع الحقيقة ، خصوصا وأنه لا يُعقل مطلقا أن تكون كل امرأة يهودية قد أنجبت أكثر من عشرين أو ثلاثين ولداً ! وهو

---

(١) « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » ، جـ ١ ، ص ٧

(٢) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ ١ ، ص ١٣٧

يدلل على صحة رأيه بقوله : « وقد علم كل من يميز من الرجال والنساء أن الكثرة الخارجة من الأولاد لم توجد فى العالم ، لصعوبة تربية أطفال الناس ، ولكون الاسقاط فى الحوامل ، ولابطاء حمل المرأة بين بطن وبطن ، ولكثرة الموت فى الأطفال . فهذه أربع عوارض قواطع دون الكثرة الخارجية فى الأولاد للناس ، ثم كون الاناث فى الولادات أيضا . ولو طلبنا أن نعد من عاش له عشرون ولداً فصاعداً من الذكور وبلغوا الحلم ، فما وجدناهم الا فى الندرة ، ثم فى القليل من الملوك وذوى اليسار المفرط الذين تنطلق أيديهم عن الكثير من النساء والاماء ... وقد شاهدنا الناس ، وبلغتنا أخبار أهل البلاد البعيدة ، وكثر بحثنا عما غاب عنا منا ، ووصلت الينا التواريخ الكثيرة المجموعة فى أخبار من سلف من عرب وعجم فى كثير من الأمم ، فما وجدنا فى ذلك المعهود من عدد أولاد الذكور فى المكثرين الذين يتحدث بهم عند كثرة الولد الا من أربعة عشر ذكراً فأقل [1] » ... وابن حزم يضيف الى هذه الملاحظات جميعا ، ما كان عليه بنو اسرائيل من فاقة عظيمة ، ونصب وذل ، وسخرة متصلة ، فيقطع بأن الاتساع فى العيال الى الحد المذكور فى التوراة ضرب" من المستحيل ، أو بالأحرى « كذبة عظيمة مطبقة فاضحة » ! والذى يعنينا من هذه المناقشة — وأمثالها — أن ابن حزم يستخدم فى مناقشة الروايات التاريخية عقلية علمية موضوعية ، فيقيس كل خَبَر بمقياس

---

(1) المرجع السابق : جـ ١ ، ص ١٧٤ — ١٧٥

العقل ، ويرجع الى أوليات الحس والعقل من أجل التمييز بين الممكن والممتنع ، والتفرقة بين الصحيح والفاسد من الأخبار .

وان ابن حزم ليؤمن ايمانا قاطعا بأن فى الطبيعة نظاما مطرداً لا تحيد عنه ، وسنَنَاً ضرورية لا تشذ عنها . وهو يشرح لنا رأيه فى ثبات الطبائع واطراد العادات فيقول ان الله عز وجل « رتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ، ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل ، كطبيعة الانسان بأن يكون ممكنا له التصرف فى العلوم والصناعات ان لم يعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزا ، وهكذا كل ما فى العالم والقوم مقرون بالصفات وهى الطبيعة نفسها ... وهكذا كل شىء له صفة ذاتية فهذه هى الطبيعة [1] » . ولا بد للمؤرخ حين يكون بازاء حدث أو رواية ، أن يُعمل عقله فى الحكم على مدى احتمال هذه الرواية أو امكان ذلك الحدث ، حتى لا يقبل من الروايات ما هو مُحَال يناقض طبيعة الأشياء ، ولا يروى من الأحداث ما هو خيالٌ لا يمت الى الواقع بأدنى صلة . وقد أخذ ابن حزم على عاتقه تطبيق هذا المنهج فى دراساته التاريخية ، فكان يرفض من الأحداث ما يتناقض مع سُنَن الكون وطبائع الأشياء ، وكان يستبعد من الروايات ما يشتم فيه رائحة الكذب أو التلفيق أو الاختلاق . ولعل من هذا القبيل مثلا ما جاء فى التوراة عن سحرة مصر الذين تحداهم موسى عليه السلام : فقد قيل عنهم

(1) « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » جـ ٥ ، ص ١٦

انهم استطاعوا الاتيان بالكثير من المعجزات وخوارق الأفعال . وابن حزم يعلّق على هـذه الرواية بقوله : « ان الذى عمل السحرة انما هو افك وتخييل وكيد ، وهذا هو الحق الذى تشهد به العقول ... فصح أن فعل السحرة حيلة مموهة لا حقيقة لها ، وهـذا الذى يصححه البرهان . اذ لا يحيل الطبائع الا خالقها شهادة لرسله وأنبيائه ، وفرقا بين الصدق والكذب ، لا قولهم عمل السحرة مثل ما عمل موسى ... وانهم الى الآن يزعمون أن احالة الطبائع ، وقلب الأجناس عن صفاتها الذاتية الى أجناس أخر ، واختراع الأمور المعجزات فى البنية يتقدر على ذلك بالرقى والصناعات . واعلموا أن من صدق ذلك فهو مبطل للنبوة بلا مرية : اذ لا فرق بين النبى وغيره الا فى هذا الباب [1] » . وهكذا نرى أن ايمان ابن حزم بوجود حقائق ثابتة للأشياء ، وكفره بالسحر والخرافة والأسطورة وشتى ضروب الزيف والتضليل ، قد عملا على صبغ أحكامه التاريخية بصبغة عقلية موضوعية ، فكان المعيار عنده للتمييز بين الصحيح من الروايات وفاسدها انما هو دائما أوليات الحس والعقل .

والحق أننا نجد لدى ابن حزم روحاً استقرائية دقيقة ، تلاحظ ما بين الأشياء من علاقات ، وتميّز ما يجمع بينها من صفات ، فتحاول استخلاص القاعدة المشتركة التى تنطوى تحتها سائر الجزئيات ، وتعمّم أحكامها على ما صح فى نظرها

(١) المرجع السابق : جـ ١ ، ص ١٥٥

اتفاقه فى الجوهرى من الخصائص والمميزات . ولئن كان ابن حزم قد حمــل على « الاستقراء الناقص » ــ كما مر بنا من قبل ــ الا أنه قد قدم لنا فى دراســاته التاريخية الكثير من الاستقراءات العلمية الدقيقة ، فأثبت لنا بذلك طول باعه فى استقصاء الوقائع ، وقدرته الهائلة على تتبع الأحداث ، وشغفه الكبير بالتعداد والاحصاء . ولعل من هذا القبيل ــ مثلا ــ ما فعله المؤرخ الأندلسى الممتاز فى رسالته « نقط العروس لتواريخ الخلفاء » حيث نراه يستقرى من ولى بولاية عهد من الخلفاء ، ومن تلقب بألقاب منهم ، ثم يمضى فى استقرائه من ولى الخلافة من خلفاء الاسلام فى حياة أبيه ، مستقريا أسماء الخلفاء فى الشرق والغرب ، كمن أضاف اسمه أو لقبه الى الدولة أو الملة أو الأمة (مثل ولىّ الدولة ، وركن الدولة ، وصمصام الدولة ، وبهاء الدولة ، وغياث الأمة ، وسيف الملة ، وشمس المعالى ، وزين الأيام والليالى ... الخ .) ! ويعقب ابن حزم على هذه القائمة الطويلة من الأسماء فيقول : « ... ثم انحرف الأمر واتسع ، ثم رذل الأمر بالمشرق والمغرب جدا ، حتى تسمى هذه الأسماء السماسرةُ ورذالات الناس ، ليُرىَ الله عز وجل عباده هوَانَ ما تنافسوا عليه ، وغالوا به . وصح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ... حقيقا على الله أن لا يرفع الناسُ شيئا الا وضعه الله أو كلاما هذا معناه . واستبان أن الحقيقة هى العمل لله عز وجل ، والعدل فى البلاد ، والعمــل بمكارم الأخلاق ، وحَمْل الناس على الكتاب والسنة . فذلك الذى

لا يقدر عليه سخيف ، ولا يطيقه ضعيف . وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط المهين ، لا بأسماء يقدر على التسمى بها كل خسيس واهن ، ولله الأمر من قبل ومن بعد [1] ... » . وهكذا يستعرض ابن حزم أمام أنظارنا شتى الألقاب الفخمة التى طالما تعلّق بها الخلفاء والولاة ، لكى يبين لنا كيف انحدرت تلك الألقاب بانحدار منتحليها ، وكيف استحالت فى النهاية الى مجرد ألفاظ رنانة تخفى وراءها ضعفا ومهانة [2] !

وقد سبق لنا أن رأينا كيف أخذ ابن حزم على ملوك الطوائف استهتارهم وضعفهم وقلة اكتراثهم بأمور الدين ، خصوصا وقد أصبح شغلهم الشاغل هو جمع الأموال ، وبناء القصور ، وفرض الجزية والمكوس على رقاب المسلمين . وزاد الطين بلة — فى نظر ابن حزم — أن قام بعض خصوم الاسلام بالطعن فى القرآن ، فلم يحرك هؤلاء الحكام ساكنا ، كما فعل مثلا اسماعيل بن نغرالة اليهودى الذى ألف رسالة فى الاسلام طعن فيها فى بعض آيات القرآن ، فلم يتصد أمير غرناطة باديس ابن حبوس للرد عليه أو ردعه ، بل ظل محتفظا بوزيره اليهودى وكأنه لم يتهجم على الدين الحنيف ! ولم يقف ابن حزم عند

(١) « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » ، تحقيق الدكتور شوقى ضيف ، مجلة كلية الآداب ، ١٩٥١ ، ص ٨٦

(٢) محمد ابو زهرة : « ابن حزم — حياته وعصره — آراؤه وفقهه » ١٩٥٤ ، ص ١٥٥

هذا الحـد ، بل هو قد نص أيضا على الفوضى الاجتماعية والاقتصادية التي استشرت في البلاد ، نتيجة لسوء سياسة أمراء الطوائف في الداخل والخارج معا ، مما أدى الى انتشار الظلم والفساد والاستبداد . ولا شك أن حاكم أية مدينة حينما يسمح بالغارة على الرعية ، ويبيح للجنـد قطع الطريق ، ويضرب المكوس والجزية على رقاب المسلمين ، ويسلّط اليهود ليجمعوها منهم ، فانه بذلك انما ينزل بشعبه أقسى ضروب العسف والظلم ، خصوصا وأنه يمكّن للذميين من المسلمين . وقد وصف لنا ابن حزم هذا الوضع الشائن في رسالته المعروفة : «التلخيص لوجوه التخليص » (المسألة السادسة) فقال : « وأما ما سألتم عنه من أمر هذه الفتنة وملابسة الناس بها ، مع ما ظهـر من تربص بعضهم ببعض ، فهذا أمرٌ امتحنا به ، نسأل الله السـلامة ؛ وهي فتنةُ سوء أهلكت الأديان الا من وقى الله تعالى من وجوه كثيرة يطول لها الخطاب . وعمدة ذلك أن كل مدبّر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه ، أولها عن آخرها ، محاربٌ لله تعالى ورسوله ، وساع في الأرض بفساد ؛ والذي ترونه عياناً من شنهم الغـارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم ، واباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها ، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسـلمين ، ومسلّطون لليهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الاسلام ، معتذرون بضرورة لا تبيح ما حرم الله ، غرضهم فيها استدام نفاذ أمرهم

ونهيهم [1] » . وواضح من هذا النص أن ابن حزم قد وجد فى مجتمع الطوائف مجتمعا فاسداً اختلط فيه الحق بالباطل ، والحلال بالحرام ، وأصبحت الحياة الاجتماعية فيه ضرباً من الفساد والانحلال ، ومسرحاً للدس والاستغلال .

ولو وقف الأمر عند هذا الحد لهان الخطب ، ولكن المشكلة أن الناس لم يعودوا يعرفون الحلال والحرام فى الكسب ، فضلا عن أن رجال الدين أنفسهم قد أصبحوا عونا على الفساد والطغيان ، فصاروا يأكلون على جميع الموائد ، ويتنافسون فى مضمار الشر والفسق والعصيان ! ولهذا يقرر ابن حزم بصراحة أن الوضع قد أصبح مشيناً ، « وبرهان ذلك أنى لا أعلم ، لا أنا ولا غيرى ، بالأندلس درهما حلالا ، ولا ديناراً طيبا يقطع على أنه حلال [2] » . حقا ان الفلاحين والتجار يكسبون قوتهم حلالا ، طيبا ، ولكن « ما هو الا أن يقع الدرهم فى أيديهم ، فما يستقر حتى يؤدوه بالعنف ظلما وعدوانا بقطيع مضروب على جماجمهم كجزية اليهود والنصارى ، فيحصل ذلك المال المأخوذ منهم بغير حق عند المتغلب عليهم ، وقد صار ناراً ، فيعطيه لمن اختصه لنفسه من الجند الذين استظهر بهم على تقوية أمره وتمشية دولته ، والقمع لمن خالفه ، والغارة على

---

(1) ابن حزم : « رسالة التلخيص لوجوه التخليص » ، متضمنة فى مجموعة « الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى » ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، ١٩٦٠ ، ص — ١٧٤

(2) المرجع السابق : ص ١٧٥

رعية من خرج من طاعته أو رعية من دعاه الى طاعته ، فيتضاعف حر النار ، فيعامل بها الجند التجار والصناع ، فحصلت بأيدى التجار عقارب وحيّات وأفاعىَ ، ويبتاع بها التجار من الرعية ، فهكذا الدنانير والدراهم ، كما ترون عيانًا ، دواليب تستدير فى نار جهنم ، هذا ما لا مدفع فيه لأحد ، ومن أنكر ما قلنا بلسانه فحسبه قلبه يعرفه معرفة ضرورية [1] » . واذن فان ابن حزم يشدد النكير على جزية « القطيع » التى كانت تؤدى فى الأندلس ظلما وعدوانًا لدفع رواتب الجند ، كما يؤكد انعدام الكسب الحلال ، ما دام الجند انما يعاملون التجار والصناع بتلك الدراهم والدنانير التى هى مال حـرام لا يحـق للمسـلم استحلاله .

ويمضى ابن حزم فى وصف هذا المجتمع الأندلسى الفاسد ، فيحدثنا بالتفصيل عن جزية القطيع التى كانت تؤدى مشاهرة وضريبة على أموال المسلمين من الغنم والبقر والدواب والنحل ، وعلى كل ما يباع فى الأسواق ، كما يحدثنا عن اباحة بيع الخمر من المسلمين فى بعض البلاد ، الى أن يقول : «هذا كل مايقبض المتغلبون اليوم . وهذا هو هتك الأستار ونقض شرائع الاسلام وحل عراه عروة عروة ، واحداث دين جديد ، والتخلى عن الله عز وجل . والله لو علموا أن فى عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا اليها ، فنحن نراهم يستمدون (لعلّها يَستنجدُون)

---

(١) المرجع السابق : ص ١٧٥

النصارى ، فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم ، يحملونهم أسارى الى بلادهم ، وربما يحمونهم عن حريم الأرض وحسرهم معهم آمنين ، وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعاً فأخلوها من الاسلام وعمروها بالنواقيس ، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفا من سيوفه [1] » . ومن هذه العبارات يتضح لنا أن مجتمع الطوائف قد بدا لابن حزم مجتمعا نفعيا تتحكم فيه سيطرة الاقطاع ، وتغلب عليه روح الاستهتار بالدين ، ويسوده الانحلال والظلم والطغيان . وليس ما يوجب الظن بأن يكون ابن حزم قد بالغ فى وصف شناعة هذا المجتمع ، فعهدنا بابن حزم مؤرخا دقيقا لا يعرف الاغراق أو المبالغة ، فضلا عن أننا نلمس من وراء عباراته روح الصدق والأمانة والنزاهة ...

صحيح أن ابن حزم كان يكره ملوك الطوائف ، بسبب قلة تمسكهم بعرى الدين ، فضلا عن استعانتهم بوزراء من النصارى واليهود ، ولكن من المؤكد مع ذلك أنه لم يكن متحاملا على مجتمع الطوائف حينما وصفه بالفساد ودمغه بالانحلال . ولعل هذا ما اعترف به واحد من خيرة الباحثين حينما كتب يقول : « لقد كان ابن حزم يشير بأسلوبه القوى اللاذع الى وقائع وظروف تؤيدها كل الروايات والوثائق المعاصرة ، وكان بحكم مركزه الاجتماعى الممتاز ، ورفيع مكانته

(1) المرجع السابق : ص ١٧٧

العلمية والدينية يستطيع أن يرى من أوضاع الأمور ما لا يستطيع أن يراه غيره . وقد أصدر ابن حزم أحكامه على دول الطوائف وأمرائها ، بأسلوبه القوى الصارم ، الذى لا تعتوره هوادة ولا تردد ، وبطريقته الحاسمة التى تطبع سائر آرائه ونظرياته [1] » . ومهما كان من عنف ابن حزم فى الحكم على مجتمع الطوائف ، فقد جاء التاريخ محققاً للكثير من تنبؤاته ، اذ دب الفساد فى أوصال هذا المجتمع فى الفترة التالية لوفاة ابن حزم ، ولم تلبث ممالك الطوائف أن وقعت جميعا تحت رحمة ملك قشتالة . وهكذا أثبت ابن حزم أنه المؤرخ المتحقق المتثبت الذى يصدر فى أحكامه عن نظرة ثاقبة الى أحداث عصره ، ويستند فى تنبؤاته التاريخية الى فهم صحيح لأحوال مجتمعه .

وقد يختلف الباحثون فى الحكم على قيمة ابن حزم الفقيه ، أو ابن حزم المتكلم ، ولكنهم لن ينكروا على ابن حزم صفة المؤرخ القدير . ولئن كان المفكر الأندلسى الكبير قد دأب على استعمال لهجة تقريرية حاسمة فى سائر كتاباته التاريخية (كما كان الحال به دائما فى شتى مؤلفاته الأخرى) ، الا أن هـذا الأسلوب القطعى الجازم لم يكن سوى نتيجة لثقته فى مصادره ، واطمئنانه الى مظانه . ولا شك أن هـذا التيقن القائم على

---

(١) محمد عبد الله عنان : « ابن حزم الفيلسوف الاندلسى الذى ارخ لمجتمع الطوائف » ، بحث منشور بمجلة « العربى » ، العدد ٦٨ ، يوليه سنة ١٩٦٤ ، ص ٨٥

التحرى الدقيق ، والنقل الثابت انما هو الذى كان يملى على ابن حزم استخدام ألفاظ قوية حاسمة (مثل قوله : دائما ، ولا شك ، ولا بد .. الخ .) ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين الى أن ابن حزم كان يتمتع بدقة بالغة فى تحليل النص المنقول ، واختيار الرواية الصائبة بعد الفحص والنظر والمقارنة ، وتصحيح الأوهام التى تنجم عن السرعة أو عن قلة التدقيق . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن ابن حزم كان يتمتع بصفات المؤرخ النزيه المنصف ، على الرغم مما كان فيه من حدة وعنف . ولم تظهر نزاهة ابن حزم فى كتابته للسيرة النبوية فحسب ، بل هى قد ظهرت أيضا فى سائر ما كتبه من مادة تاريخية ، فكانت بذلك ميزة عامة عنده [1] . وقد اتهم البعض ابن حزم بأنه كان متعصبًا لبنى أمية ، ولكنه فى الحقيقة لم يكن من المتشيعين للأمويين بالمشرق كما تدلنا على ذلك رسالته فى تواريخ الخلفاء ، وانما كان من أكبر المتحمسين لدولة بنى أمية فى الأندلس ، خصوصا وقد استوزره (وأباه من قبل) طائفة من الخلفاء الأمويين . واذن فلا موضع للطعن فى نزاهة ابن حزم ، بحجة أنه كان « ناصبيا » [2] .

وأما طريقة ابن حزم فى تدوين التواريخ ، فقد كانت تقوم فى الغالب على الايجاز والتلخيص ، مع العناية بالتعداد

(١) احسان عباس وناصر الدين الاسد : مقدمة « جوامع السيرة » ، ١٩٥٦ ، ص ١٠ — ١٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٢ — ١٣

والاحصاء . ولعل هذا هو السبب فى أننا نجده يجرد السيرة النبوية (مثلا) من الأشعار والقصص ، كما نراه يروى لنا تواريخ الخلفاء دون التوسع فى شرح فتوحاتهم وأعمالهم . ولكننا نجد لدى ابن حزم عقلية تركيبية (أو تأليفية) تعرف كيف توحّد بين الأشياء المتفرقة المتباعدة ، فتجمعها تحت موضوع واحد ، وتدخل المتشابه منها تحت باب واحد . فهو — مثلا — فى كتابه « نقط العروس » يحدثنا عن « أكثر ما اجتمع فى عصر واحد ممن سبق لهم فى علم الله عز وجل أن يلوا الخلافة » ، فنراه يجمع تحت هذا العنوان أحداثاً متفرقة من تاريخ الاسلام ، فيشير الى آخر حياة رسول الله حين اجتمع أبو بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن ومعاوية وعبدالله بن الزبير ومروان بن الحكم ؛ ثم يشير الى أيام الوليد بن عبد الملك : فانه اجتمع فيها أحياء موجودين الوليد وسليمان ويزيد وهشام وعمر بن عبد العزيز والوليد بن يزيد وابراهيم بن الوليد ومروان بن محمد وأبو جعفر المنصور ، وكل هؤلاء ولوا الخلافة ، ويشير أخيراً الى أيام هشام المؤيد بن الحكم ، فانه اجتمع فيها أحياء موجودين : هشام والمهدى والمستظهر وسليمان والمستكفى والمعتد وعلى ويحيى والقاسم وادريس ومحمد بن القاسم والمرتضى ، وكل هؤلاء ولوا الخلافة [1] . وهو فى كتابه « جوامع السيرة » لا يكتفى بعرض سيرة الرسول

---

(1) ابن حزم : « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » ، الطبعة المشار اليها ، ١٩٥١ ، ص ٦٢ — ٦٣

والحديث عن مولده ومبعثه وسنه ووفاته وغزواته وما الى ذلك ، بل نراه يخصص فصلا مستقلا للحديث عن نساء الرسول ، وفصلا آخر للحديث عن أبنائه ، وهلمّ جرّا ... وهذه الدراسات التاريخية الموجزة التى لا تخلو من نظائر تاريخية طريفة ، تدلنا على أن ابن حزم كان « دائم التقييد أثناء مطالعاته » [1] وأنه كان يحسن التصنيف والتبويب عند تجميعه لأمثال هذه المقيّدات ، فكان من الطبيعى أن تجىء مصنفاته التاريخية حسنة العرض ، طريفة الأسلوب ، حافلة بالنوادر والنظائر والمقارنات التاريخية المدهشة .

وقد لاحظ بعض الباحثين أن لابن حزم — الى جانب هذا كله — نظرات تاريخية صائبة يرسلها بين الحين والآخر ، فى عبارات قصيرة مركزة مكتنزة ، فتجمع فى كلمات قصار صورة حية صادقة لتاريخ طويل [2] . وهم يضربون لذلك مثلا بما أورده ابن حزم فى رسالته « أسماء الخلفاء والولاة وذكر مددهم » حين وصف لنا كلا من الدولتين الأموية والعباسية ، فقال : « وانقطعت دولة بنى أمية ، وكانت دولة عربية : لم يتخذوا قاعدة ، انما كان سكنى كل امرىء منهم فى داره وضيعته التى كانت له قبل الخلافة ، ولا أكثروا احتجان الأموال ، ولا بناء القصور ، ولا استعملوا مع المسلمين أن يخاطبوهم بالتمويل

(١) « جوامع السيرة » تحقيق الدكتورين احسان عباس وناصر الدين الاسد ، ص ١٣ . (من المقدمة) .
(٢) المرجع السابق ص ١٤

ولا التسويد (أى : يا مولاى ، ويا سيدى) ، ويكاتبوهم بالعبودية والمثلك ، ولا تقبيل الأرض ولا رجل ولا يد ، وانما كان غرضهم الطاعة الصحيحة من التولية والعزل فى أقاصى البلاد ، فكانوا يعزلون العمّال ، ويولّون الآخر ، فى الأندلس وفى السند ، وفى خراسان ، وفى ارمينية ، وفى اليمن ، فيما بين هذه البلاد » ... الى أن يقـول فى الدولة العباسـية : « وانتقل الأمر الى بنى العباس بن عبد المطلب رضوان الله عليه . وكانت دولتهم أعجمية ، سقطت فيها دواوين العرب ، وغلب عجم خراسان على الأمر ، وعاد الأمر مثلكاً عضوضاً محققاً كسروياً ، الا أنهم لم يعلنوا بسب أحد من الصحابة رضوان الله عليهم ، بخلاف ما كان بنو أمية يستعملون من لعن على بن أبى طالب رضوان الله عليه ، ولعن بنيه الطاهرين بنى الزهراء ، وكلهم كان على هذا حاشا عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد رحمهما الله تعالى ، فانهما لم يستجيزا ذلك » [1] . ففى هذه العبارات القلائل استطاع ابن حزم المؤرخ أن يقدم لنا صورة دقيقة وافية للروح العامة التى كانت سائدة فى كل من الدولتين الأموية والعباسية . « ومهما حاولنا التحليل والبسط للحقائق التاريخية ، فان كل ما نذكره لن يتجاوز هذه الحقائق الكبرى التى أجملها ابن حزم فى عبارات قصيرة . » [2]

---

(١) المرجع السابق : ص ٣٦٥ ، ٣٦٦

(٢) د. احسان عباس ، و د.ناصر الدين الاسد : مقدمة « جوامع السيرة » ١٩٥٦ ، ص ١٤

على أن أهمية ابن حزم — فى رأينا — كمؤرخ ، لا تقفه عندما قدمه لنا من مصنفات تاريخية تتسم بروح الدقة ، والنزاهة ، والأمانة ، والانصاف ، وقوة الملاحظة ، والقدرة على التركيز ، وانما هى تمتد أيضاً الى ملاحظاته المنهجية فى مضمار فلسفة التاريخ ، خصوصاً فى بحثه لقيمة « الشهادة » : Temoignage كمصدر من مصادر المعرفة التاريخية .

وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف اهتم ابن حزم بدراسة « علم التاريخ » (أو « علم الخبر » كما يسميه هو) ، وتحديد موضوعه ، وتعيين منهجه ، كما عُنِى أيضاً برد المنهج التاريخى الى أوليات الحس والعقل . ولا بأس من أن نشير فى خاتمة هذا الفصل الى الجهد المنهجى الذى بذله المؤرخ الأندلسى الكبير فى سبيل تحديد القواعد الدقيقة لتمييز الشهادة الصادقة من الشهادة الكاذبة . فابن حزم — مثلا — ينبهنا الى أنه ليس ما يمنع من أن تجيء جماعة كبيرة فتتواطأ على الكذب ، بشرط أن يتم اجتماع بين أفرادها ، أو أن يكون لهم من وراء هذا التواطؤ رغبة ، أو أن يكون تواطؤهم عن رهبة . وليس من العسير على المؤرخ — فى مثل هذه الحالة — أن يقف على الأسباب التى حملتهم على الكذب ، حتى ولو كانوا متفرقين لا تظللهم سماء واحدة . « ولكنا نقول انه اذا جاء اثنان فأكثر من ذلك ، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا ، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ، ولا رهبة منه ، ولم يعلم أحدهما بالآخر ، فحدث واحد منهما مفترقاً عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق

خاطر اثنين على توليد مثله ، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه الى تصديقه ... » [1] ، وأما اذا قيل انه قد يكون الأصل فى اتفاق اثنين على رواية كاذبة واحدة بعينها هو توارد الخواطر ، كان رد ابن حزم على هذا الزعم أن « اتفاق الخواطر على الكلمات اليسيرة والكلمتين نحو ذلك ... وأما الذى أشك فيه وهو ممتنع فى العقل ، فاتفاق شاعرين فى قصيدة بل فى بيتين فصاعداً ، والشعر نوع من أنواع الكلام ، ولكل كلام تأليف ما . والذى ذكره المتكلمون فى الأشعار من الفصل الذى سموه المواردة وذكروا أن خواطر شعراء اتفقت فى عدة أبيات ، فأحاديث مفتعلة لا تصح أصلا ولا تتصل ، وما هى الا سرقات وغارات من بعض الشعراء على بعض » [2] .

ولا يتسع المقام للافاضة فى شرح منهج ابن حزم العقلى فى التثبت من صحة الروايات التاريخية ، والتحقق من صدق الأحاديث النبوية ، وانما حسبنا أن نكون قد أعطينا القارىء فكرة عامة عن استناد ابن حزم أولا وآخراً الى معيار العقل من أجل معرفة كل خبر ، والتفرقة بين صورة الحق منه وصورة

(١) ابن حزم : « الاحكام فى أصول الاحكام » ، الجزء الاول ، ١٣٤٦ هـ ، ص ١٠٧ – ١٠٨

(٢) ابن حزم : « الاحكام فى أصول الاحكام » ، الجزء الاول ، ١٣٤٦ هـ ، ص ١٠٧ – ١٠٨

الباطل (على حد تعبيره هو) . وهكذا نرى أن ابن حزم الذى رفض شطحات الصوفية ، وندد بمزاعم القـائلين بالكرامات بخوارق الأفعال ، وحمل بشـدة على كافة الروايات الدينية الحافلة بالخرافات والأباطيل والأساطير فى الكتب المتداولة بين اليهود والنصارى ، هو بعينه ابن حزم المؤرخ الواقعى الذى لم يكن يعتد الا بشهادة الحس والعقل ، وهو بعينه أيضاً ابن حزم فيلسوف التاريخ الذى أراد أن يقيم دراسـة الوقائع التاريخية على أسس موضوعية ، دون تجاوز لأوليات الحس والعقل ، ودون اهابة بأى مبدأ من مبادىء الصدفة أو الاتفاق أو توارد الخواطر !

الفصل السادس

ابن حزم عالم النفس

قد يعجب القارىء حين يرانا ندخل ابن حزم فى عداد علماء النفس ، ولكنه لو قرأ بعين الاعتبار رسالة ابن حزم فى الألفة والألاّف ، لما تردد فى ادراج تلك الرسالة ضمن المحاولات المبكرة فى علم النفس . ولئن كان ابن حزم قد تناول موضوع الحب من وجهة نظر الأديب ، والشاعر ، والمؤرخ ، أكثر مما تناوله من وجهة نظر الفيلسوف ، والمحلل ، والباحث النفسانى ، الا أن من المؤكد مع ذلك أننا نلتقى فى تضاعيف دراسته للحب بالكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة ، والآراء الفلسفية العميقة . ولسنا نريد — فى هذه العجالة القصيرة — أن نضع بين يدى القارىء خلاصة وافية لرسالة ابن حزم فى الحب ، وانما حسْبنا أن نبْرز الجوانب الطريفة والأفكار الأصيلة فيما كتبه هذا المفكر العربى الكبير عن تلك العاطفة الانسانية النبيلة . وربما كانت أول ملاحظة تعن للباحث عند مطالعته لرسالة ابن حزم فى الحب ، هى هذا التسلسل المنطقى فى العرْض ، وذلك الترتيب المنهجى فى تناول الموضوع ، بعكس ما درج عليه الكتّاب العرب من استطراد واسترسال واطناب .

فابن حزم يبدأ حديثه بالكلام فى ماهية الحب ، ثم ينتقل بعد ذلك الى الحديث عن نشأة الحب ، فيستقصى علاماته ومظاهره ، ويستعرض أنواعه ونماذجه ، ثم يتتبع أحوال المحبين وعوارض حبهم ، فيحدثنا عن الوصل والهجر ، والوفاء والغدر ، والبين والضنى ، والسلو والموت .. الخ . وأخيراً يحدثنا ابن حزم عن صلة الحب بالشهوة ، ويعرج على موضوع الطهر والتعفف ، لكى ينتهى الى القول بأنه لم يحدثنا عن الحب بلغة الشعراء الحالمين ، بل هو قد اقتصر فى رسالته على الحقائق الواقعية التى لا يمكن وجود سواها أصلا[1] .

والظاهر أن الكثيرين من معاصرى ابن حزم قد عابوا عليه ـــ وهو الامام الفقيه المتكلم ـــ التعرض لدراسة موضوع كالحب ، فلم يجد ابن حزم بداً من الاعتذار عن ذلك فى مقدمة رسالته ، ولسان حاله يقول : انه حتى لو كان الحديث عن الحب أدخل فى باب الباطل منه فى باب الحق ، فقد قال أبو الدرداء : « أجمُّوا النفوس بشىء من الباطل ، ليكون عونا لها على الحق » ، كما ورد فى بعض الأثر : « أريحوا النفوس فانها تصدأ كما يصدأ الحديد[2] » . واذا كان أول الحب هزلا ، فان آخره جد . وابن حزم يسجل فى صدر كتابه جلال الحب وقداسته ، فيقول : « .. دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف ، فلا تُدْرَكُ حقيقتها

---

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الالفة والالاف » ، تحقيـق حسن كامل الصيرفى ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٥٣

(٢) المرجع السابق : ص ٢

الا بالمعاناة . وليس بمنكر فى الديانة ولا بمحظور فى الشريعة ، اذ القلوب بيد الله عز وجل [1] » . وواضح من هذا النص أن ابن حزم كان يخشى أن يقع فى ظن البعض أن الحديث عن الحب هو حديث عن الجنس والشهوة والفاحشة ، فهو أحرص مايكون على ابراز قدسية تلك العاطفة ، خصوصا وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثيرون ! ولكن ابن حزم حريص فى الوقت نفسه على تنبيهنا الى أن الحب خبرة معاشة ، فلا يُدْرَكُ حقيقته الا من كابده وعاناه ، وبالتالى فان ابن حزم يستند فى حديثه عن الحب الى تجربته الخاصة .

والحق أن مفكرنا الأندلسى الكبير لم يكن يجد أدنى حرج فى الاشارة — بين الحين والآخر — الى بعض ما مر به من خبرات فى هذا الصدد ، فهو لا يستند فى أحكامه الى آراء نظرية خالصة ، أو نظريات فلسفية معروفة ، بل هو يستمد أحكامه من تجاربه وتجارب الآخرين ، دون التعرض لذكر أسماء أصحابها ، اللهم الا من لم يكن هناك ضرر من تسميته . وهو يصرف النظر عن أخبار الأعراب والمتقدمين ، لاعتقاده بأن أساليبهم فى الحياة والحب قد كانت مختلفة تماما عن أساليب أهل عصره ، ولاقتناعه فى الوقت نفسه بأنه لا بد له من أن يأتى بجديد ، بدلا من أن يقتصر على ترديد أحاديث السابقين [2] .

بيد أننا نلاحظ أن تعريف ابن حزم للحب لا يخلو من تأثر

---

(١) المرجع السابق : ص ٥

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة فى الالفة والالاف » ، ١٩٦٤ ، ص ٢

بالنظرية الأفلاطونية المعروفة فى الحب ، فاننا نراه يقول : « وقد اختلف الناس فى ماهيته وقالوا وأطالوا ، والذى أذهب اليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع » . ولا شك أن هذا التعريف يذكرنا بحديث أفلاطون المشهور عن « الايروس » فى محاورة « المأدبة » [1] ، خصوصا وأن ابن حزم يستطرد بعد ذلك فيقول ان المحبة « استحسان روحانى وامتزاج نفسانى » . ولكن ابن حزم لا ينص على الأصل اليونانى لهذه النظرية ، بل هو يحاول ردها الى الآية الكريمة التى تقول : « هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ليسكن اليها » . وحجة ابن حزم هنا أنه لو كانت علة الحب هى جمال المحبوب ، أو حسن الصورة الجسدية ، لما كان المحرومون من الجمال أو ناقصو الصورة موضعا لحب ، فى حين أن التجربة شاهدة على أن كثيراً من المحبين قد يتعلقون بالأدنى ، وهم يعلمون فضل غيره ، دون أن يجد الواحد منهم محيداً لقلبه عنه . « ولو كان للموافقة فى الأخلاق ، لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه» . فلا بد اذن من أن يكون الحب شيئا فى النفس ، وأن يكون سر التمازج والتباين فى المخلوقات انما هو الاتصال والانفصال.

حقا ان المحبة على أنواع : فهناك محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر

---

(١) زكريا ابراهيم : « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ١٦١ — ١٨٥

يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر ، ومحبة المتحابين فى الله عز وجل (اما لاجتهاد فى العمل ، واما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، واما لفضل علم يمنحه الانسان) ، وأخيراً محبة العشق التى لا علة لها الا ما ذكرنا من اتصال النفوس . ولكن من المؤكد أنه اذا كانت المحبة لسبب من الأسباب ، فانها لا بد من أن تفنى بفناء هذا السبب : «فمن ودك لأمر ولى مع انقضائه» . وأما محبة العشق فانها محبة خالصة ، تنفذ الى أعماق النفس فتتمكن منها ، ومن هنا فانه لا فناء لهذه المحبة الا بالموت ! وكما أنك قد ترى شخصين يتباغضان بدون سبب ، ويكره أحدهما الآخر دون علة ، ويستثقل الواحدُ منهما الآخر بلا مبرر ، فكذلك قد ترى شخصين يتحابان دون علة ظاهرة ، ويَكْلَفُ الواحد منهما بالآخر لغير ما سبب ، ويأنس الواحد منهما بالآخر دون أدنى مسوغ ! ولكن لا غرابة فى ذلك : فان الحب يزين للمرء ما كان يأنف منه ، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده ، حتى أنك لتجد المرء حين يمسه الحب وكأنما هو قد استحال الى مخلوق آخر ، أو كأن طبيعته قد تغيرت تغيراً كليا شاملا [1] .

بيد أن القول بأن الحب استحسان روحانى أو امتزاج نفسانى لا يستلزم بالضرورة أن يكون قوامه التبادل ، فان ابن

(1) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ١٠ — ١١

حزم يقيم تفرقة واضحة بين المحب والمحبوب ، كما أنه يقرر في الوقت نفسه أن الحب اضطرار" لا اختيار . وهو يعبّر عن هذا المعنى في مواضع متفرقة من كتابه فيقول مثلا : « وأما استحسان الحسن وتمكن الحب ، فطَبْع" لا يؤمر به ولا يُنْهَى عنه ، اذ القلوب بيد مقلبها ... وانما يملك الانسان حركات جوارحه المكتسبة ... وأما المحبة فخلقة [1] » . ومن ذلك أيضا قوله : « .. انى انما أحببته لنفسى ، ولالتذاذها بصورته ، فأنا أتبع قياسى وأقود أصلى وأقفو طريقتى فى الرغبة فى سرورها ... (وأنت) ان بذلت نفسك لم يكن اختياراً ، بل كان اضطراراً ، ولو أمكنك ألا تبذلها لما بذلتها ... » [2] . وكما قال أفلاطون من قبل ان ايروس هو المحب لا المحبوب ، نجد ابن حزم أيضا يلحق الحب بالمحب ، ويتكلم عن معانى الحب وأعراضه وظواهره وشتى آفاته من وجهة نظر المحب ، لا المحبوب . وحتى حين يتحدث ابن حزم عن الوفاء ، فاننا نجده يقيد به المحب لا المحبوب ، لأن الوفاء أوجب على المحب الذى بدأ بالمودة ، فى حين أن المحبوب مخير فى القبول أو الرفض ! والواقع أن الفارق بين المحب والمحبوب هو كالفارق بين الطالب والمطلوب أو بين الراغب والمرغوب فيه ، أو بين المغنطيس وقطعة الحديد التى تنجذب اليه . فنفس المحب قاصدة الى نفس المحبوب ، باحثة عنه ، مشتهية لملاقاته ، جاذبة له لو

---

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ص ٢٦

(٢) المرجع السابق : ص ٤٦

أمكنها كالمغنطيس والحديد ، والحركة انمــا تكون دائمــا من الأقوى . وابن حزم هنا يتلاقى مع الكاتب الفرنسى ستندال الذى سيقول من بعد ان الرجــل فى الحب مهاجم ، والمــرأة مدافعة ، والرجل يطلب ، والمرأة ترفض ، والرجل مخاطر جسور ، بينما المرأة متوجسة متخوفة [1] .

ولكن ابن حزم يقرر مع ذلك أن المحبة لا تقوم مطلقا بين متنافرين أو متضادين : لأن الشكل يســتدعى دائما شكله ، والمِثل الى مثله ساكن . فأنت لا تجد اثنين يتحابان الا وبينهما مشاكلة واتفاق فى الصفات الطبيعية بدرجة تختلف شدة وضعفا . وكلما كثرت عناصر المشاكلة بينهما ، زادت المجانسة ، وتأكدت المودة . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . ولهذا ما اغتمّ بقراط حين وُصِفَ له رجلٌ من أهل النقصان يُحبّه ، فقيل له فى ذلك ، فقال : « ما أحبنى الا وقد وافقته فى بعض أخلاقه » [2] . وابن حزم يضيف الى ذلك أن النفس بطبيعتها جميلة تولع بالجمال ، حسنة تَكْلَفُ بكل شىء حسن ، فهى تنجذب بالضرورة نحو الأشكال المنسجمة والصور المتوافقة . وهى حين تميز فى المواضيع الجميلة شــيئا من أشكالها ، فانها سرعان ما تتعلّق بها وتنجذب اليها « وان لم تميز وراءها شيئا

---

(1)Cf. André Maurois : " Cinq Visages de l'Amour ", Didier, New-York, 1942, Ch. III. Les Héroïnes de Stendhal, p. 100.

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٨

من أشكالها ، لم يتجاوز حبّها الصورة ، وذلك هو الشهوة[1] » .

وابن حزم يفيض فى الحديث عن علامات الحب ، فيبين لنا كيف أن العين هى باب النفس ، « وهى المنقّبة عن سرائرها ، والمعبّرة عن كوامنها ، والمعْرِبة عن بواطنها » ، فليس بدْعاً أن تكون « النظرة » هى نقطة انطلاق الحب . والحق أنه كثيراً ما يكون التشوق الحب بالقلب من نظرة واحدة ، فترى المرء يعشق صورة لا يعلم من هى ، ولا يدرى لها اسما ولا مستقراً . وابن حزم يحدثنا هنا عن الكثيرين ممن أحبوا من نظرة واحدة ، وكيف نشأت العلاقة فى نفوس هؤلاء المحبين من لمحة خاطرة ! بل قد تقع المحبة — فى رأيه — بالوصف دون المعاينة ، فيعشق المرء شخصا لم يره ، اما لأنه سمع عنه من الأخبار ما حببه الى نفسه ، واما لأن خياله قد صور له ذلك الشخص بصورة المعشوق الأسمى الذى لا يدانيه مخلوق كمالا وجمالا ! وابن حزم يَعلَم أن للخيال دوراً كبيراً فى نشأة الحب ، فهو يحدثنا عن محبين شغلوا أنفسهم بغير حقيقة ، وتعلقت أوهامهم بمعدوم أو شبه معدوم ، متعجبا كيف يحب المرء « من لم يره قط ولا خُلِقَ ولا هو فى الدنيا » ! ولكنه يعود فيفسر لنا هذا النوع من الحب بقوله : « ان الذى أفرغ ذهنه فى هَوَى من لم ير ، لا بد له اذ يخلو بفكره أن يمثل لنفسه صورة يتوهمها ، وعيناً

(١) المرجع السابق : ص ٩

يقيمها نُصْب ضميره ، لا يتمثل فى هاجسه غيرها ، قد مال بوهمه نحوها [1] » . وابن حزم هنا يتلاقى مرة أخرى مع الكاتب الفرنسى الكبير ستندال الذى سيقول من بعد بفكرة «التبلور» فيروى لنا كيف أن خيال المحب يخلع على المحبوب كل ما يهواه هو من ضروب الكمال ، وكيف أن أوهام المحب هى التى تجىء فتضفى على شخصية المحبوب من المزايا ما يجعل منها جوهرة ثمينة نادرة [2] . وابن حزم يتفق أيضا مع ستندال فى أن عملية التبلور أسرع وأسهل لدى المرأة منها لدى الرجل ، لأن « حب النساء فى هذا أثبت من حب الرجال ، لضعفهن وسرعة اجابة طبائعهن الى هذا الشأن ، وتمكنه منهن [3] » . ولكن الكاتب العربى الكبير يلاحظ أن « المعاينة » قد تجىء بعد ذلك فتؤكد هذا النوع من الحب ، وتزيد من قوته ، أو تبطله تماما ، وتقضى عليه بالكلية ! وهو يروى لنا — فى هذا الصدد — الكثير من الأخبار التى سمع عنها ، ويسرد علينا بعضا مما شاهده بعينى رأسه ، لكى لا يلبث أن يُصْدر على هذا النوع من الحب حكم الفيلسوف العاقل المتبصر فيقول : « ان من أحب من نظرة واحدة ، وأسرع العلاقة من لمحة خاطرة ، فهو دليل على قلة

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٢٠ — ٢١

(2) Cf. A Maurois : "Cinq Visages de l'Amour.", 1942, p. 98.

(وانظر أيضا مقال الدكتور طه حسين المنشور بمجلة « الكاتب المصرى » ، المجلد الثانى ، العدد الخامس ، فبراير سنة ١٩٤٦) .

(٣) « طوق الحمامة » : ص ٢١

الصبر ، ومخبر بسرعة السلو ... وهكذا فى جميع الأشياء أسرعها نمواً ، أسرعها فناء ، وأبطؤها حدوثا ، أبطؤها نفاداً [1] » .

وكما حدثنا ابن حزم عن الحب الذى ينشأ عن الخيال والوصف ، والحب الذى ينشأ من نظرة واحدة ، نجده يحدثنا أيضا عن الحب الذى يتكون ببطء ، تحت عنوان : « باب من لا يحب الا مع المطاولة » . وابن حزم هنا يكشف عن عقلية سيكولوجية ممتازة : لأنه يربط الحب بالزمان ، ويقيم العاطفة على تعدد التجارب وارتباطها بموضوع واحد ، فيبين لنا كيف أن للاستقرار النفسى دوراً هاما فى تأصل عاطفة الحب ودوامها ، وكيف أن « ما دخل عسيراً لم يخرج يسيراً [2] » . والظاهر أن خبرة ابن حزم الخاصة قد دلته على أن العشق السريع هو أقرب الى الشهوة منه الى الحب ، فى حين أن العاطفة البطيئة التى تتكون على مر الأيام والليالى لا بد من أن تدوم وتثبت على العكس من الشهوة العابرة أو المغامرة الغرامية الخاطفة . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « وانى لأطيل العجب من كل من يدعى أنه يحب من نظرة واحدة ، ولا أكاد أصدقه ، ولا أجعل حبه الا ضرباً من الشهوة . وأما أن يكون فى ظنى متمكنا من صميم الفؤاد ، نافذاً فى حجاب القلب ، فما أقدر ذلك ، وما لصق بأحشائى حب قط الا مع الزمن الطويل ، وبعد ملازمة

(١) المرجع السابق : ص ٢٣ — ٢٤
(٢) المرجع السابق : ص ٢٤

الشخص لى دهراً ، وأخذى معه فى كل جد وهزل ، وكذلك أنا فى السلو والتوقى ، فما نسيت وداً لى قط [1] » .

ولما كان ابن حزم قد ربط الحب بالاستقرار النفسى ، كما أقام تفرقة حاسمة بين الحب والشهوة ، فاننا نجده يرفض فكرة التعلق بشخصين فى وقت واحد ، مؤكداً « وحدانية الحب » . والواقع أن التعدد حليف الشهوة ، فى حين أن الوحدانية قرينة المحبة . ولهذا يقرر ابن حزم بصراحة أن كل من يزعم أنه يحب اثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فقد اختلطت عليه المحبة بالشهوة ، والشهوة لا تسمى حباً على التحقيق ، بل على المجاز فقط . ولابن حزم فى ذلك أبيات جميلة يقول فيها :

كذب المدعى هوى اثنين حتما
مثل ما فى الأصول أكذب مانى
ليس فى القلب موضع لحبيبيـ
ن ولا أحدث الأمور بثانى
فكما العقل واحد ليس يدرى
خالقاً غير واحد رحمان
فكذا القلب واحد ليس يهوى
غير فرد مباعد أو مدان

(1) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٢٥

وكذا الدين واحد" مستقيم"

وكفور" مَنْ عِنْدَهُ دينان [1]

وواضح" من هذه الأبيات أن ابن حزم يؤمن بالوحدانية فى الحب ، كما يؤمن تماما باله واحد ودين واحد . وهو لهذا يستنكر التقلب فى الحب ، ويستهجن الملل فى العاطفة ، ويحمل بشدة على القائلين بامكان الجمع بين حب اثنين فى وقت واحد ! وابن حزم يشير فى هذا الموضع الى قصة رجل سريع التقلب كان يشترى الجارية وهى كارهة له ، فلا يلبث كرهها له أن يستحيل الى حب مفرط وكلف زائد به ، بينما لا يشعر هو نحوها بأية عاطفة صادقة أو أى حب صحيح ! وتعليل ابن حزم لهذا الشعور أن « الأعضاء الحساسة مسالك الى النفوس ومؤديات نحوها » ، فلا بد من أن يستند الحب الى دعامة من التوافق الجنسى أو الاشباع الغريزى ... ويروى لنا ابن حزم فى موضع آخر أن رجلا يدعى أبا عمر محمد بن عامر « كان يرى الجارية فلا يصبر عنها ، ويحيق به من الاغتمام والهم ما يكاد أن يأتى عليه حتى يملكها ، ولو حال دون ذلك شوك القتاد ، فاذا أيقن بتصيُّرها اليه ، عادت المحبة نفاراً ، وذلك الأنس شروداً ، والقلق اليها قلقا منها ، ونزاعه نحوها نزاعا عنها ، فيبيعها بأوكس الأثمان [2] » . ! والشخصية التى

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٦ — ٢٧

(٢) المرجع السابق : ص ٧٣ — ٧٤ (وانظر أيضا عرض الأستاذ يوسف الشارونى لهذا الكتاب فى مجلة « المجلة » ، العدد ١٠٢ — يونية سنة ١٩٦٥ ، ص ٧٦ — ٨٥) .

يصفها لنا هنا ابن حزم هى أشبه ما تكون بشخصية دون چوان (الذى كان يرى فى النساء أعداء له ، فلم يكن الحب فى نظره سوى معركة ، ولم يكن يتحدث عندئذ الا عن انتصاراته أو مكاسبه !) . وابن حزم يعلل هـذا التقلب فى الحب بالملل ، فيقـول ان المَلُول لا يثبت على حب النساء ، ولا يعـرف الاستقرار حتى فى مودته مع الأصدقاء ! ولهذا نراه يقرر فى موضع آخر « أن من كان سلوه عن ملل ، فليس حبه حقيقة ، والمتسم به صاحب دعوى زائفة ، وانما هو طالب لذة ومبادر شهوة ، والسالى من هذا الوجه ناس مذموم [1] » وليس من شك فى أن من فهم الحب بمعنى التملك أو الحيازة ، فانه سرعان ما ينصرف عن المرأة التى تملكها وأيقن أنها قد صارت اليه ، لكى لا يلبث أن يبحث عن فريسة جـديدة يوجه اليها كل سهامه ، حتى يتمكن يوما من الظفر بها ! ومثل هذا النوع من الحب ـ فى رأى ابن حزم ـ انما هو مبادرة الى اللذة ، وسعى وراء اشباع الشهوة ، فهو أقرب الى المَلَل وحب الاستبدال ، منه الى المحبة أو الاستقرار العاطفى .

ولكن ، لنفرض أن ظروف الانسان قد اضطرته الى تكرار تجربة الحب ، فما القول فى حبه الثانى ؟ وهل يفيد المرء من خبراته التى اكتسبها فى حبه الأول ، فلا يكرر فى حبه الثانى أخطاءه السابقة ، ولا يقع فى نفس المهـاوى التى تردى فيها

---

(١) المرجع السابق : ص ١٠٧

آنفا ؟ ويبدو لنا هنا أن ابن حزم أميل الى القول بأن لكل فرد منا أسلوبا خاصا فى سلوكه ، أو نمطا شخصيا فى أخلاقه وتصرفاته ، فهو لا يملك عنه محيدا ، ولا يكاد يقوى على تغييره ، حتى إنه ليحب مرة بعد أخرى ، فلا يكاد حبه فى كل مرة يختلف عما مر به فيما سلف من تجارب عاطفية . وابن حزم يحدثنا عن هذه الظاهرة فى فصل من كتابه سماه باسم « باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها مما يخالفها » ، فيكاد ينص على ما اصطلح علماء التحليل النفسى اليوم على تسميته باسم « التثبيت » (وهو عبارة عن ارتباط المرء فى صباه بشخص أو شىء ارتباطا وثيقا ، بحيث يدوم هذا الارتباط حتى بعد انتقاله الى مرحلة النضج النفسى أو البلوغ العاطفى [1]) . ومما يقوله ابن حزم فى هذا الباب قوله : « .. وأعرف من كان أول علاقته بجارية مائلة الى القصر ، فما أحب طويلة بعد هذا . وأعرف أيضا من هوى جارية فى فمها فَوَه لطيف ، فلقد كان يتقذر كل فم صغير ويذمه ويكرهه الكراهية الصحيحة ... وعنّى أخبرك أنى أحببتُ فى صباى جارية لى شقراء الشعر ، فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر ولو (كانت) على صورة الحسن نفسه . وانى لأجد هذا فى أصل تركيبى من ذلك الوقت ، لا تؤاتينى نفسى على سواه ، ولا تحب غيره البتة » [2] .

---

(1) Cf. A. B. English : "A Student's Dictionary of Psychological Terms.", Harper, New-York, 1934 , Art. "Fixation" p. 52.

(٢) « طوق الحمامة » (ص ٢٨) .

والواقع أن ابن حزم حين يتحدث عن الحب ، فانه لا يتحدث عن فعل يملك المرء أسباب تصريفه ، بل هو يتحدث عن « داء عياء » لا مدخل للارادة فيه ، وان كان الحب بطبيعته « علة مشتهاة لا يود سليمها البرء [1] » . وهو لا يكتفى بنفى « الاختيار » عن المحب ، بل هو يقرر أيضا أنه ليس ثمة آفة أعظم من الحب [2] ! وان ابن حزم ليسهب فى وصف سلطان الحب على نفوس العاشقين ، فيقول : « اعلم أعزك الله أن للحب حكماً على النفوس ماضيا ، وسلطانا قاضيا ، وأمراً لا يخالف ، وحداً لا يعصى ، وملكا لا يتعدى ، وطاعة لا تصرف ، ونفاذاً لا يرد ... (وهو) يحل المبرم ، ويحلل الجامد ، ويخل الثابت ، ويحل الشغاف ، ويحل الممنوع ... الخ [3] » وربما كان أعجب ما فى الحب أنه يعمى ويصم ، فهو قد يصيب شخصا عاقلا رزينا حسن التمييز ، فاذا به يخطىء الحدس ، ويستحسن القبيح ، وينحرف عن جادة الصواب ، حتى ليكاد الهوى يصبح له بمثابة طبع ثان ، فلا يعود يتقبل الا على الرديء والفاسد والمعوج ! ومعنى هذا أن آفة الحب قد تميل بالشخص الى تفضيل الأدنى ، أو هى قد تصرفه عن رؤية الأشخاص والأشياء بعين الحقيقة ، فاذا بالعاشق المؤوف (أى المصاب بآفة الحب) يستحيل الى مخلوق ناقص قد غلب عليه

---

(١) المرجع السابق : ص ١١
(٢) المرجع السابق : ص ٤٦
(٣) المرجع السابق : ص ٢٧ – ٢٨

هوى عارض « فذهب طبعه الأول ، وهو يعرف فضل ما كان عليه أولا [1] » . وقد لا نبالغ اذا قلنا ان ابن حزم هنا يصور لنا الحب بصورة المرض الذى يشل الارادة ، أو الداء الذى يعمى البصيرة ، وكأن أهل الحب عبيد" مغلوبون على أمرهم ، أو ضحايا بريئة لسلطان الهوى الغاشم المستبد !

على أن ابن حزم يشير — فى موضع آخر — الى أن للحب خمسة أدوار أو خمس درجات ، فهو يبدأ عادة بالاستحسان ، والاستحسان أن يتمثل الناظر صورة المنظور اليه فيستحسنها ، أو يستحسن أخلاقه ، وهذه الدرجة أدخل فى باب التصادق منها فى باب المحبة ، ثم يجىء بعد ذلك الاعجاب ، فيرغب الناظر فى المنظور اليه ، ويحن الى القــرب منه . وتلى ذلك مرحلة الألفة ، وهى الوحشة الى المحبوب اذا غاب ، ثم الكلف : وهو غلبة شغل البال به ، أو هو ما يسمى فى الغزل باسم « العشق » . وأما المرحلة الأخيرة فهى الشغف : وهو امتناع النوم والأكل والشرب ، الا اليسير من ذلك ، وربما أدى الشغف الى المرض ، أو الى التوســوس ، أو الى الموت [2] . وابن حــزم يحدثنا بالتفصيل عن نشأة الحب ، فيعقد فصلا يسميه باسم : « باب التعريض بالقول » يحدثنا فيه عن أساليب المحبين المختلفة فى الاعراب عن حبهم ، ثم يتبعه بفصل آخر يسميه باسم « باب

---

(١) المرجع السابق : ص ٢٩

(٢) ابن حزم : « رسالة الاخلاق » ، سلسلة الثقافة الاسلامية ، مارس سنة ١٩٦٢ ، القاهرة ، ص ٤٧

الاشارة بالعين » يحدثنا فيه عن لغة العيون واشارات الألحاظ ! ومما ورد على لسانه في هذا الباب قوله : « واعلم أن العين تنوب عن الرسل ، ويدرك بها المراد . والحواس الأربع أبواب الى القلب ، ومنافذ نحو النفس ، والعين أبلغها وأصحها دلالة وأوعاها عملا . وهي رائد النفس الصادق ، ودليلها الهادي ، ومرآتها المجلوة التي بها تقف على الحقائق ، وتميز الصفات ، وتفهم المحسوسات . وقد قيل ليس المُخْبَر كالمعاين [1] » . ثم يعرض ابن حزم بعد ذلك لدراسة أساليب المحبين في التراسل والتواصل ، فيحدثنا عن رسائل العشاق وأشكالها ، وخصائصها ، وأعاجيبها ، ثم يشير الى رُسُل المحبين أو سفرائهم ، فيسهب في الحديث عن صفاتهم ، وأنواعهم ، ومهمتهم .. الخ

وينتقل ابن حزم بعد ذلك الى الحديث عن أعراض الحب وصفات المحبين ، فيعقد فصلا تحت عنوان « باب طي السر » ، ينص فيه على أن من بعض صفات الحب الكتمان باللسان وجحود المحب ان سئل ، والتصنع باظهار الصبر ... الخ . ولكن المحب لا يقوى طويلا على كتمان سره ، فان حركاته ونظراته سرعان ما تفضح حبّه ، وتفصح عن مكنون وده ، فاذا بالناس جميعا يلحظون اضطرابه عند رؤيته لمحبوبه ، ويدركون من اشاراته وحركاته ما طوى عليه ضلوعه ! . ومن أعراض الحب أيضا طاعة المحب لمحبوبه وانقياد طبعه لطباع

---

(١) « طوق الحمامة » ، ص ٣٢ (باب الاشارة بالعين) .

بمحبـوبه ، حتى اننا لنرى الرجـل « شرس الخلق ، صعب الشكيمة ، جموح القيادة ، ماضى العزيمة ، حمى الأنف ، أبىّ الخسف ، فما هو الا أن يتنسَّم نسيم الحب ، ويتورط غَمْره ، ويعوم فى بحره ، فتعود الشراسة لياناً ، والصعوبة سهولة ، والمضاء كلالة ، والحمية استسلاماً .. » [1] . وقد يقع فى ظن البعض أن تذلل المحب لمحبوبه أو صـبره على دلاله انما هو دناءة فى النفس ، ولكن ابن حزم لا يرى فى ذلك أية غضاضة ، خصوصاً وأن المحبوب ـــ فى نظره ـــ ليس كفـواً للمحب ولا نظيراً له ، فليس فى التذلل له أو الصبر عليه أدنى مذلة أو اهانة ! وابن حزم هنا يروى لنا الكثير من أخبار المحبين الذين انقادوا وراء محبوبيهم ، دون أن يفكر الواحد منهم فى مصلحته الخاصة ، بل دون أن يحرص على سمعته أو يفكر فى لذته . « ومن عجيب طاعة المحب لمحبوبه أنى أعرف مَن كان سـهر الليالى الكثيرة ولقى الجهد الجاهد ، فقطعت ضروب الوجد ، ثم ظفر بمن يحب ، وليس به امتناع ، ولا عنـده دفع ، فحين رأى منه بعض الكراهة لما نواه ، تركه وانصرف عنه ، لا تعففاً ولا تخوفاً ، ولكن توقفاً عند موافقة رضاه ... [2] » . وأما اذا تعمد المحب مخالفة محبوبه ، واقتصر على بلوغ مرغوبه ، دون الاهتمام بارضاء محبوبه ، فانه عندئذ انما يجعل من الحب مجرد أداة لاشباع أهوائه ، وكأن حبه مجرد متعة شخصية أو عاطفة

---

(1) المرجع السابق : ص ٣٢ (باب الطاعة) .
(2) « طوق الحمامة » ، ص ٤٥

أنانية ! (وهذا — مع الأسف — هو ما استحال اليه الحب لدى الكثير من المحبين) !

وأما آفات الحب — فى رأى ابن حزم — فهى عديدة : لأن منها العاذل ، والرقيب ، والواشى ؛ وهؤلاء جميعاً يعملون على تكدير صفو العلاقة القائمة بين المحب ومحبوبه ، اما بتشديد الملامة عليهما ، أو بافساد جو الوحدة الذى يحرصان عليه ، أو بالايقاع بينهما عن طريق النميمة والوشاية . والواقع أنه اذا كان من عادة المحبين أن يلتمسوا الوحدة ، وينشدوا الخلوة ، فذلك لأنهم يريدون أن ينأوا بأنفسهم عن أعين الغرباء ، وكأنما هم يشعرون بأنه ظهور « العذول » أو « الرقيب » أو « الواشى » هو الكفيل بالقضاء على الحب [1] ! وابن حزم يسهب فى الحديث عن هذه الآفات ، لكى ينبّه العشاق الى الأخطاء التى تتهدد حبهم ، وكأنما هو يشفق عليهم أن تتحطم أعز أحلامهم بسبب عذول أو رقيب أو نمّام ! فاذا نجح المحبون فى القضاء على أسباب الكدر ومبررات الاغتمام ، تحققت لهم أسمى مرتبة من مراتب الحب ، ألا وهى مرتبة الوصل . « ولولا أن الدنيا دار ممر ومحنة وكدر ، والجنة دار جزاء وأمان من المكاره ، لقلنا ان وصل المحبوب هو الصفاء الذى لا كدر فيه ، والفرح الذى لا شائبة ولا حزن معه ، وكمال الأمانى ، ومنتهى الأراجى » [2] ! وهنا يعطى ابن حزم الفيلسوف الكلمة

(١) زكريا ابراهيم : « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، ١٩٦٣ ، ص ٢١٤
(٢) « طوق الحمامة » (باب الوصل) ، ص ٥٦

لابن حزم الشاعر ، فنرى أديبنا العربي الكبير يكتب عن الوصل كلمات رقيقة تنبع من صميم خبرته ، فيقول : « .. لقد جربت اللذات على تصرفها ، وأدركت الحظوظ على اختلافها ، فما للدنو من السلطان ، ولا للمال المستفاد ، ولا الوجود بعد العدم ، ولا الأوبة بعد طول الغيبة ، ولا الأمن بعد الخوف ، ولا التروح على المال ، من الموقع فى النفس ما للوصل ؛ لاسيّما بعد طول الامتناع ، وحلول الهجر حتى يتأجج عليه الجوى ، ويتوقد لهيب الشوق ، وتتضرم نار الرجاء ... الخ »[1] ولا شك أن ابن حزم حين يخلع على « الوصل » كل هذه الأهمية ، فانه انما يعبر عن ايمانه العميق بقيمة تلك « التجربة الميتافيزيقية » التى يحققها الحب حين يخرج بالذات من قوقعتها المظلمة ، لكى يقذف بها الى عالم « الآخر » ، أو بالأحرى الى عالم « الأنت » (ان صح هذا التعبير) ! وابن حزم هنا يناصر « فلسفة الاتصال » ، ويشدد النكير على القائلين بالانفصال ، لأنه يشعر بأن الناس قد خلقوا للتجاذب والتواصل ، لا للتنافر والتباعد . ولهذا تراه يقول : « ان من الناس من يقول ان دوام الوصل يودى بالحب ، وهذا هجين من القول ، انما ذلك لأهل الملل ، بل كلما زاد وصلا زاد اتصالا »[1] . صحيح أن الأضداد أنداد (أو كما يقال عادة : الأضداد فى تماسٍّ) ، وصحيح أيضاً أن الأشياء اذا أفرطت فى غايات تضادها ، ووقفت فى

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٠

(٢) المرجع السابق (باب الوصل) ، ص ٦٢

انتهاء حدود اختلافها تشابهت (على حد تعبير ابن حزم نفسه)، ولكن دوام الوصل مع ذلك لا يؤدى الى الرغبة فى الهجر! وان ابن حزم ليعود مرة أخرى الى تجربته الخاصة، فيخبرنا انه ما ارتوى قط من ماء الوصل، بل كلما زاد ارتواؤه، زاد ظمؤه! « ولقد بلغت من التمكن بمن أحبُّ أبعد الغايات التى لا يجد الانسان وراءها مرمى، فما وجدتنى الا مستزيداً، ولقد طال بى ذلك فما أحسست بسآمة ... ولقد ضمنى مجلس مع بعض من كنت أحب، فلم أجل خاطرى فى فن من فنون الوصل الا وجدته مقصّرا عن مرادى وغير شاف وجدى، ولا قاض أقل لبانة من لباناتى، ووجدتنى كلما ازددت دنوًّا ازددت ولوعاً، وقدحت زناد الشوق نار الوجد بين ضلوعى .. » [1]

وكما حدثنا ابن حزم عن نعمة الوصل، نجده يحدثنا أيضا عن آفة الهجر، فهناك هجر يوجبه تحفظ من رقيب حاضر، وهجر يوجبه التذلل، وهجر يمتحن به المحبوب صبر محبه، وهجر يوجبه العتاب لذنب يقع من المحب « وهذا فيه بعض الشدة، لكن فرحة الرجعة وسرور الرضى يعدل ما مضى، فان لرضى المحبوب بعد سخطه لذة فى القلب لا تعدلها لذة، وموقفا من الروح لا يفوقه شىء من أسباب الدنيا ... » [2] وأما أقسى

---

(١) « طوق الحمامة » : ص ٦٢

(٢) المرجع السابق : باب الهجر : ص ٦٧ – ٧٠ ، (وانظر أيضا مقال الاستاذ يوسف الشارونى المشار اليه بمجلة « المجلة » ، يونية سنة ١٩٦٥ ، ص٨٤)

ضروب الهجـر فهى الهجر الذى يوجبه الوشـاة ، ثم هجر الملل ، وأخيراً هجر القِلى ، وهو الذى تنفد فيه الحيل ويعظم معه البلاء ! واذا كان الغـدر من آفات الحب فان الوفاء هو الفضيلة الكبرى فى الحب . وأول مراتب الوفاء أن يفى الانسان لمن يفى له ، وتليها مرتبة ثانية هى الوفاء لمن غدر ، وهى للمحب دون المحبوب ، ثم مرتبة ثالثة وهى الوفاء مع اليأس البات ، وبعد حلول المنايا وفجاءات المنون . ولما كان ابن حزم قد فرق فى الحب بين المحب والمحبوب ، فاننا نجده يجعل الوفاء ألزم على المحب منـه على المحبوب ، بحجة « أن المحب هو البـادى باللصوق ، والتعرض لعقد الأذمة ، والقاصد لتأكيد المودة ، والمستدعى صحة العشرة ... (فى حين أن) المحبوب انما هو مجلوب اليه ، ومقصود نحوه ، ومخيّر فى القبول أو الترك ، فان قبل فغاية الرجاء ، وان أبى فغير مستحق للذم ... » [1] . وابن حزم يحدثنا فى هذا الصدد عن نفسه فيقول انه ليس أثقل على نفسه من الغدر ، وليس أحب الى قلبه من الوفاء ؛ وهو يحمد الله على ما منحه من قدرة على الوفاء ، والمحافظة على العهد ، والعرفان بالجميل ... الخ .

ثم ينتقل ابن حزم الى الحديث عن البين ، فيقول ان سُنّة الحياة أنه لا بد لكل مجتمع من افتراق ، ولكل دان من تناء ؛ وقد قال أحـد الحكماء : ان الفـراق أخو الموت ، فقيل له :

---

(١) المرجع السابق : ص ٨١

« بل الموت أخو الفــراق » ! والبين على أنواع : فهناك بين لمدة محدودة من الزمن ، وبَيْـن هو بمثابة منع من اللقاء ، أ. حظر على المحبوب من أن يراه المحب ، وبين يتعمــده المحب تجنبا لأقوال الوشاة ، ثم بين الموت ، وهو الفوت أو الهول الأكبر ، لأنه غياب" لا يرجى منه اياب . « وقد اختلف الناس فى أى الأمرين أشد : البين أم الهجر ؟ وكلاهما مرتقى صعب ، وموت أحمر ، وبلية سوداء ، وسنة شهباء ، وكل" يستبشع من هذين ما ضاد" طبعه . فأما ذو النفس الأبية ، الألوف الحنّانة ، الثابتة على العهد ، فلا شيء يعدل عنده مصيبة البين ، لأنه أتى قصداً ، وتعمدته النوائب عمداً ... وأما ذو النفس التوافة الكثيرة النزوع والتطلع ، القلوق العزوف ، فالهجر داؤه وجالب حتفه ، والبين له مسلاة ومنساة . وأما أنا فالموت عندى أسهل من الفراق ، وما الهجر الا جالب للكمد ، ويوشك ان دام أن يُحدث أضراراً [1] . ثم يحدثنا ابن حزم عن القنوع ، فيقول ان المحب اذا حرم الوصل ، وجد نفسه مضطراً الى القنوع بما يذكره بالمحبوب ، سواء أكان ذلك بتقبيل بعض آثاره ، أو بالاحتفاظ بأشياء كانت ملكا له ، أو بالاستسلام للخيال والرضا بمزار الطيف ... لخ . ومن العشاق من قنع بأن السماء تظلّه هو ومحبوبه ، والأرض تقلهما ، ومنهم مَنْ قنع باستوائهما فى احاطة

---

(١) المرجع السابق : ص ٩٢

الليل والنهار بهما ؛ وأما ابن حزم فانه « قانع » بالاجتماع مع مَنْ يحب فى علم الله ! » [١] .

ثم يحدثنا ابن حـــزم فى « باب الضـــنى » عن الأمراض النفسية والجسمية التى قد تترتب على قمع الحب أو كتمانه ، فيقول ان « الأعراض الواقعة من المحبة غيرُ العلل الواقعة من هجمات العلل ، ويميزها الطبيب الحاذق والمتفرس الناقد [٢] » وهو يروى لنا فى هذا الصدد بعض حالات الحب التى سمع عنها ، مما أدى بصـــاحبه الى الخبل أو الجنون (أى المرض العقلى) . ولما كان الحب فى نظر ابن حزم ظاهرة بشرية تخضع لما تخضع له سائر الظواهر البشرية الأخرى ، فليس بدعاً أن نراه يختم حديثه عن الحب بالتعرض لباب السلو ، وباب الموت ، اعتقاداً منه بأن « كل ما له أول فلا بد له من آخر » . ومن أسباب السلو ثلاثة أصلها من المحب ، ألا وهى المَلَل ، والاستبدال ، والحياء ، وأربعة أصـــلها من المحبوب ، ألا وهى الهجـــر ، والمفارقة ، والجفاء ، والغدر . وقد يكون السلو خارجا تماما عن ارادة الانســـان : اما لموت ، واما لبعد لا يرجى بعـــده عَوْدٌ ، واما لعلة مزمنة طرأت على المحب ، وهذه جميعا تدخل تحت باب «اليأس» . وأخيراً يحدثنا ابن حزم عن الموت فيقول انه « ربما تزايد الأمر ورق الطبع وعظم الاشفاق ، فكان سببا للموت ومفارقة الدنيا ، وقد جاء فى الآثار : من عشق فعف

---

(١) المرجع السابق : ص ١

(٢) « طوق الحمامة » ، ص ١٠٢

فهو شهيد [1] » . وقد تشتد غيرة المرأة على الرجل الذى تحبه ، حتى لتجد فى موته عزاء لها عن خوفها من خيانته ، كتلك التى كانت تقول بعد وفاة زوجها : « ما يقوى صبرى ويمسك رمقى فى الدنيا ساعة واحدة بعد وفاته الا سرورى وتيقنى أنه لا يضمه وامرأة مضجع أبداً ، فقد أمنتُ هذا الذى ما كنت أتخوف غيره ، وأعظم آمالى اليوم اللحاق به [2] » . ! ولا يتسع المقام للافاضه فى شرح رأى ابن حزم فى العفاف ، ولكنْ حسبنا أن نقول انه فى رأيه ممكن بشرط أن يحكم الانسان عقله (وقائده العدل) فى نفسه (وقائدها الشهوة) . والرجال والنساء سواء فى المقدرة على قمع الشهوة ـ بعكس ما وقع فى ظن الكثيرين ـ فقد وُجِدَتْ صالحات من النساء كما وُجِدَ صالحون من الرجال . والمهم فى التعفف هو ضبط الارادة ، وحسن توجيه الانتباه ، فقد جُعِلَتْ النظـرة الأولى لك والأخرى عليك ! وابن حزم يذكرنا بأن بنية الانسان مدخولة ضعيفة ، فلا بد من تجنب أسباب الخطر ، والتحامى بالذات عن مواطن الغواية ، اذا أريد ضبط النفس وامتلاك زمام الذات . وكم أدى طول الاختلاط وكثرة التنافس على النساء التى سفك دماء وازهاق أرواح ! وكم كانت الغيرة سببا فى تعادى المتواصلين ، وتباغضهم بعد المحبة ! وابن حزم يؤكد لنا هنا « أن المودة اذا استحالت الى عداوة ، صارت أفظع من الموت ، وأنفذ من السهم ، وأمرُ

---

(1) المرجع السابق : ص ١١٥

(2) المرجع السابق : ص ١١٧

من السقم ، وأوحش من زوال النعم ، وأقبح من حلول النقم [1] » .... ويختم ابن حزم حديثه عن الحب بالاشادة بالتعفف ، فيقول ان الرسول قد خص بمدحه « رجلا دعته امرأة ذات حسب وجمال ، فقال انى أخاف الله » ، وليس عند الله معصية أقبح من الزنا .

ولا يسعنا فى ختام هذا العرض السريع لرسالة ابن حزم فى الحب سوى الاشادة بهذا التحليل النفسانى الدقيق لأسباب الحب وأعراضه وآفاته ، وذلك العرض الفلسفى العميق لصلات المحبين بالمحبوبين مع ما يكتنفها من علاقات متشابكة متعارضة متداخلة ... الخ . ولئن كان ابن حزم ليس أول من كتب فى الحب من أدباء العرب (فقد سبقه الى ذلك اخوان الصفا فى بعض رسائلهم ، وابن المقفع فى « الأدب الكبير والأدب الصغير » ، والجاحظ فى الرسالة السابعة — من مجموعة رسائله — فى العشق والنساء) ، الا أن ابن حزم قد فاق كل هؤلاء فى دقة منهجه ، وتسلسل أفكاره ، وترابط بحثه ، ورقة حسّه ، وبُعد غَوصه . وقد اتبع ابن حزم فى دراسته للحب منهَجَى الاستبطان والاستقراء ، فجاءت رسالته حافلة بالملاحظات النفسية الدقيقة ، والخبرات الحية المعاشة ، والأمثلة التاريخية الصادقة ، والنماذج البشرية المتنوعة ؛ وهذا ما جَعل منها دراسة فذة فى تاريخ الأدب العربى ...

---

(1) المرجع السابق : ص ١٣٤

خاتمة

أما بعد ، فقد قدمنا للقارىء العربى صورة سريعة لأهم المعالم البارزة فى تفكير ابن حزم الأندلسى . ولئن كنا قد ضربنا صفحاً عن جانب غير قليل من انتاج ابن حـزم الأدبى ، فلم نتعرض بالبحث لنثره ، وشعره ، وبعض جوانب من فلسفته الخلقية ، الا أننا قد حاولنا الالمام بالسمات الرئيسية لمذهبه الفكرى ، بوصفه منطقياً ، وجـدلياً ، ومتكلماً ، وفقيهـاً ، ومؤرخاً ، وعالم نفس . ولقد لاحظنا من خلال عرضنا المقتضب لهذا المذهب أن المفكر الأندلسى الكبير كان صـاحب منهج عقلى ، وأنه لم يكن على استعداد قط للتنازل عن حجة العقل فى سبيل الأخذ بأى مبدأ آخر ، سواء أكان هو الالهام ، أم هو قول الامام ، أم هو التقليد ، أم هو الخَبَر ، أم غير ذلك من المبادىء . ولعل هذا ما عبّر عنه ابن حزم — على طريقته الخاصة — حينما كتب يقول : « ان المرجوع اليه حجج العقول وموجباتها ، (فان) العقل انمـا هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات ، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات ، وتمييز المحال منها » [1] . فلا طريق الى العلم — فى نظر

(1) ابن حزم : « الاحكام فى اصول الاحكام » ، جـ ١ ، ص ٢٧ — ٢٨

ابن حزم — الا من وجهين : أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس ؛ والثانى مقدمات راجعة الى بديهة العقل وأوائل الحس. ولولا العيان والعقل لما كان فى وسعنا أن نعرف الله ، لأن « من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد ... اذ لولا العقل لم يعرف الله عز وجل أحد » [1] وكما أننا نعرف بالعقل أن الله واحد ، فاننا نعرف بالعقل أيضا أن الله قد أرسل الينا أنبياء ورسلا ، وأن القرآن الذى أتى به رسوله هو عهد الله تعالى الينا ، وأن ما ورد فى كتابه عز وجل حق" لا يتعارض مع مدارك العقل والحواس ... الخ . ومعنى هذا أنه لولا تلك المقدمات الصحاح التى يشهد لها العقل والحس ، لما علمنا صحة التوحيد ، وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصحة القرآن ، وصدق الرسول فى كل ما قال ... الخ .

بيد أن ابن حزم حريص" فى الوقت نفسه على وضع العقل فى موضعه الصحيح ، فهو لا ينسب اليه القدرة على التحليل أو التحريم ، كما أنه يأبى أن يجعل منه أداة للتحسين أو التقبيح . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « وأما من ادعى أن العقل يحلّل أو يحرم ، أو أن العقل يوجد عللا موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى فى هذا العالم من جميع أفاعيله الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع ، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة . وهما طرفان : أحدهما أفرط فخرج من حكم العقل ، والثانى قصر فخرج عن حكم العقل ، ومن ادعى فى

---

(1) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، جـ ١ ، ص ٨٢

العقل ما ليس فيه ، كمن أخرج منه ما فيــه ، ولا فرق [1] » .
ومعنى هذا أن ابن حزم لا يبطل حجج العقل جملة ، ولكنه يأبى فى الوقت نفسه أن يحكم بالعقل على الله نفسه ، وهو خالق العقل [2] ! وليس أمعن فى الكفر ـــ عند ابن حزم ـــ من أن تجىء العقول فتستدرك على خالقها عز وجل أشياء لم يحكم فيها الله بزعمها ، وكأن فى وسعها أن ترتب العالم على هواها ، وأن توجب على الله تعالى قوانين تزعم أنه لا يحيد عنها ، وأن تحكم على أفعال الله بأنها لا بد من أن تجىء على غرار أفعالها هى ! وان ابن حزم ليعرف للعقل البشرى قيمته ، ولكنه يعرف أيضا أن له حدوده التى هى فى الوقت نفسه شروطه . وحقيقة العقل عنده انما هى تمييز الأشياء المدركة بالحواس والفهم ، ومعرفة صفات هذه الأشياء على ما هى عليه ، والبرهنة على حدوث العالم ، ووحدانية الخالق ، وصحة النبوة ، ووجوب طاعة الرسل ، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله .... الخ .
« فامّا أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراما أو حلالا ، أو يكون التيس حراما أو حلالا ، أو أن تكون صلاة الظهر أربعا وصلاة المغرب ثلاثا ... أو أن يتزوج (المرء) أربعا ولا يتزوج خمسا ، أو يقتل من زنا وهو محصن وان عفى عنه زوج المرأة وأبوها ، ولا يقتل قاتل النفس المحرمة عمداً اذا عفا عنه أولياء المقتول ، أو أن يكون الانسان ذا عينين دون أن

(١) « الاحكام فى أصول الاحكام » ، جـ ١ ، ص ٢٨
(٢) « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » جـ ٣ ، ص ١٠٧

يكون ذا ثلاث أعين أو أربع ، أو أن تخصص صورة الانسان بالتمييز دون صورة الفرس ... فهذا ما لا مجال للعقل فيه ، لا فى ايجابه ولا فى المنع منه . وانما فى العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره ، ووجوب ترك التعدى الى ما يخاف العذاب على تعديه ، والاقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء ، ولو شاء أن يحرم ما أحل ، أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى ، ولو فعله ، لكان فرضا علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد [1] » .

بيد أن بعضا من الفقهاء المعارضين لموقف ابن حزم قد وجدوا فى هذا الرأى شذوذاً فكريا غريبا ، لأنه يؤدى الى القول بأن الشريعة غير معقولة الأحكام ، وأن نصوصها ليست مبنية على علل مطردة ، خصوصا وأن ابن حزم يرفض الاستنباط بالرأى ، وينكر مبدأ القياس ، فينفى الأسباب كلها عن الله ، ويحرم البحث عن علل النصوص الشرعية ، بدعوى أن الله لا يسأل عما يفعل ! وقد سبق لنا أن ناقشنا هذه القضية عند الحديث عن مشكلة تعليل النصوص ، فحسبنا هنا أن نشير الى أن ابن حزم قد ظل متمسكا حتى النهاية بنزعته الظاهرية المتطرفة فى ابطال الرأى والقياس والتقليد والتعليل والاستحسان . واذا كان ابن حزم قد أصر على رفض مبدأ الاجتهاد بالرأى ، فذلك لأنه قد وجد فيه تزايداً على الدين ، وتجاوزاً لحدوده ، ان لم نقل تطاولا على الله نفسه !

---

(١) « الاحكام فى أصول الاحكام » ، الجزء الاول ، ص ٢٨ — ٢٩

ولا يكتفى ابن حزم بتخطئة من « ادعى فى العقل ما ليس فيه » ، مستنداً فى ذلك الى « أن العقل لا يتحكم به على الله الذى خلق العقل ورتبه على ما هو به » ، بل هو يذهب أيضا الى أن من ترك ظاهر اللفظ وطلب معانى لا يدل عليها لفظ الوحى ، فقد افترى على الله عز وجل . وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يتأول شيئا من القرآن الا بوحى ، فيخرجه عن ظاهره الى التأويل « فمن فعل خلاف ذلك فقد خالف الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فترك الظاهر الذى علمناه وتعديه الى تأويل لم يأت به ظاهر آخر حرام" وفسق ومعصية لله تعالى[1] » . ولم يقتصر ابن حزم على تطبيق مذهبه الظاهرى على الفقه والشريعة ، بل هو قد طبقه أيضا على الكلام والعقيدة ، فصاغ نظرية كلامية تقوم على رفض التأويل وحمل كلام الله على ظاهره ، اللهم الا أن يأتى نص أو اجماع أو ضرورة حس فتقضى باحالته عن ظاهره . وهذا هو السبب فيما ذهب اليه ابن حزم من اعتبار الصفات الالهية مجرد أسماء لله ، والاقتصار على تخريج الألفاظ التى قد توحى بالتشبيه تخريجا لغويا يؤديه ظاهر اللفظ . ولا شك أن ابن حزم حينما استمسك بمبدئه الظاهرى فى فهمه لشتى مسائل العقيدة والكلام انما كان متسقا مع نفسه ، فما كان لرجل مثله آمن بالحس والعقل ، وأدرك أن العقل فى الوقت نفسه لم

---

(١) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ١٣٤٦ هـ ، ص ٤٣ ، ٤٤

يتجشـّل للحكم على خالق العقل ، أن ينتقل بأحكام العقل من مجال الطبيعيات الى مجـال الغيبيات ، أو أن يطبـّق على عالم الشريعـة ما هو مجعول فى الأصـل لعالم الطبيعة . ومن هنا فقـد أقام ابن حزم تفـرقة حاسمة بين عالم الشـهادة الذى تصْدق عليه أحكام العقل ، وعالم الغيب الذى ليس للعقل عليه أى سلطان !

والحق أن ابن حزم الظاهرى لم يقل بالوقوف عند حرفية النصوص لمجرد ايمانه بقصور العقل وحرصه على احترام قدسية الشريعة ، وانما هو قد قال بالظاهر لاعتقاده بأن الحقيقة الالهية بادية للعيان ، وثقته بأن الله قد خاطبنا على قدر عقولنا . وقد سبق لنا أن رأينا كيف كان ابن حزم نصيراً للوضوح ، وعدواً للتعقيد ، فليس بدعاً أن نجده يؤمن فى قرارة نفسه بأن كلام الله حق لا يحتمل تأويلا أو تعليلا ، وأن من الواجب حمـل القرآن على ظاهره ، ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو اجماع أو ضرورة حس [1] . وعلى حين كان البعض يفرق بين علم ظاهر وعلم باطن ، نجد ابن حزم يقرر صراحة أن « هذا كلام لا يتعقـل ، وما علمنـا علماً ظاهراً غير باطن ، ولا علماً باطناً غير ظاهر ، بل كل علم تيقن فهو ظاهر" الى من علمه ، وباطن فى قلبه معاً . وكل ظن لم يتيقن فليس علما أصلا لا ظاهراً ولا باطنا ، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به فى دين الله

(١) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، الجزء الثانى ، ص ١٢٢

تعالى [1] » ... وواضح من هذا النص أن ابن حزم لم يكن يرى مبرراً لتلك التفرقة التعسفية بين علم ظاهر وعلم باطن ، بل هو كان يرى أن الصلة وثيقة بين الظاهر والباطن ، وأن العلم الحقيقي ظاهري وباطني معا . وأما كل ما خرج عن هذه الدائرة ، فهو ظن ، وزيف ، وضلال فكري ، دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود « علم ظاهر » !!

ومهما كان من أمر تلك الانحرافات المذهبية التي انتهى اليها ابن حزم بسبب تعصبه للفقه الظاهري ، فان من المؤكد أن مفكرنا الأندلسي الكبير كان نموذجا للعالم المخلص الذي لا يرى في التنازل عما صح عنده يقينته سوى ضرب من الخيانة الفكرية . ولم يكن ايمان ابن حزم بالظاهر مجرد عناد فكري أو تحجر مذهبي ، وانما كان نتيجة لاعتقاده الراسخ بأن كلام الله واضح لا ينطوي على أي لبس أو غمسوض ، وأن نصوص القرآن معقولة المعنى في ذاتها فهي في غنى عن كل تخريج أو تأويل . ولما كانت « السببية » في نظر ابن حزم قانونا طبيعيا يَصْدُق على عالم الشهادة ، فلا موضع لتطبيق هذا القانون على عالم الغيب . وحينما قال تعالى : « لا يُسأل عما يفعل ، وهم يُسألون » ، فقد أخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه ، وأن أفعاله لا تجرى فيها « لِمَ » ، وبالتالي فقد بطلت الأسباب جملة ، وسقطت العلل جميعا ، اللهم الا ما نص الله تعالى على

(١) « الاحكام في أصول الاحكام » ، الجزء الاول ، ص ١٢٧ — ١٢٨

أنه فعله بكذا أو لأجل كذا ... [1] ولما كانت « الآراء » — في نظر ابن حزم — انما تعني الظنون ، والتكهنات ، والفروض ، فليس بدعاً أن تجد ابن حـزم يستبعد « الرأي » من مجال الفقه ، ما دامت الحقيقة الشرعية — بطبيعتها — حقيقة يقينية لا تحتمل الظن أو الترجيح أو الاحتمال !

ولقد خاض ابن حزم الكثير من المعارك الفكرية في سبيل الدفاع عن مذهبه الظاهري ومهاجمة أنصار الرأي والقياس ، فكانت حياته — كما مر بنا — جهادا مستمرا ، وصراعا متصلا .

ولكن المفكر الأندلسي الكبير الذي رأيناه حربا عوانا على خصومه ، وسيفاً متصلتاً في مهاجمة أعدائه ، هو بعينه الأديب الشاعر الرقيق الذي وصف لنا الحب والمحبين بأجمل عبارة ، وحلل لنا دوافع العشق وأعراضه وآفاته أعمق تحليل . ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ معنا كيف أن ابن حزم الفقيه الورع المتـدين لم يكتب في الحب كتابة الشـاعر المتبذل المستهتر ، بل هو قد كتب كتابة العالم النفساني المدقق المتعمق . ومع ذلك فانه لم يَسلم من ألسنة النقاد وتجريح الخصوم ، فقال يرد عليهم :

يلومُ رجالٌ فيك لم يعرفوا الهوى
وسيّان عندي فيك لاحٍ وساكتُ

---

(1) المرجع السابق ، الجزء الثامن ، ص ١٠٢

يقــولون جانبت التصــاون جملةً
وأنت عليهم بالشريعـــة قانتُ
فقلتُ لهم هـــذا الــرياء بعينــه
صُـراحاً وزيٌ للمــرائين ماقتُ
متى جاء تحريم الهــوى عن محمّد
وهل مَنْعُه فى محــكم الذكر ثابتُ
اذا لم أواقــع محـــرّما أتقــى به
مجيئى يوم البعث والوجــــه باهتُ
فلستُ أبالى فى الهــوى قول لائم
سواء لعمــرى جاهــرٌ أو مخافتُ
وهل يلزم الانســانَ الا اختيــارُه
وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامتُ ؟[1]

والحق أن ابن حزم حين كتب فى الحب فانه لم ينسَ أن يتخذ من هذه الدراسة مناسبة للحض على الفضيلة ، والدعوة الى العفة ، والمناداة بقبح المعصية . ومن هنا فقد أضاف ابن حزم الى تحليلاته النفسية العميقة نصائح أخلاقية قيمة تَوّج بها رسالته الجميلة فى الحب . وما كان لابن حزم أن يتناسى « الخير » عند حديثه عن « الجمال » : فان المفكر الأندلسى العظيم كان أعلم الناس بما فى الجمال من « خير » ، وما فى الخير من « جمال » ، خصوصا وأن الفضيلة ـ عنده ـ قد بقيت

(١) « طوق الحمامة » ، ص ٣٦

كما كانت عند اليونان ضرباً من التوافق أو الانسجام ... ولا سبيل الى تحقيق مثل هذا الانسجام الا بالعمل على طرد الهم ، والقضاء على أسباب الألم . والناس مجمعون على ضرورة الوصول الى هذه الغاية ، وان اختلفوا فى السبل المؤدية اليها ... وأما ابن حزم الرجل المجرب والعالم المتدين ، فانه لا يرى سبيلا للوصول الى هذه الغاية الا بالتوجه الى الله عز وجل ، واثقاً من أنه هيهات للانسان أن يستبعد الألم ويطرد الهم، اللهم الا اذا توجه بكل قلبه وعقله ونفسه الى المولى سبحانه وتعالى . وليس بدْعاً بعد هذا أن نجد ابن حزم يربط الفضيلة بالتدين فيقول : « ثق بالمتدين ، وان كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف ، وان أظهر أنه على دينك . من استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شيء تشفق عليه [1] » . أليس التدين فى نظره هو جماع الأخلاق ؟ فكيف يثق المرء فى رجل مستخف لا وازع له من دين ؟ بل كيف يؤتمن شخصٌ مستهتر لا يعصمه عن الرذيلة عاصم ؟ .. ألا رحم الله ابن حزم رحمة واسعة ، فقد كان بحق أعرف الناس بقيمة الدين ، وأحرصهم على الربط بين العلم والعمل ... ولنستغفر الله — فى النهاية — مع ابن حزم « استغفار من يعلم أن كلامه من عمله » !

---

(١) « مداواة النفوس » : ص ١٨

المراجع

نكتفى فى هذه القائمة بالمصادر التى تحدثت عن سيرة ابن حزم ومذهبه ، فلا نورد أسماء كتبه ، اللهم الا أن يكون بها تقديم هام لمحقق الكتاب أو مقدّمه ، فننصّ عليه .

١ ـ ابراهيم الابيارى : مقدمة كتاب « طوق الحمامة فى الألفة والآلاف » ، تحقيق الأستاذ حسن كامل الصيرفى ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٩٥٩ (طبعة جديدة ١٩٦٤) من ص : « ب » الى ص : « ح » .

٢ ـ احسان عباس : مقدمة كتاب « الردّ على ابن النغريلة اليه » ، تحقيق صاحب المقدمة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٥٩ م .

٣ ـ احسان عباس : مقدمة كتاب « الردّ على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى » ، تحقيق صاحب المقدمة ، القاهرة ، دار العروبة ، ١٩٦٠ م ـ ١٣٨٠ هـ .

٤ ـ احسان عباس ، وناصر الدين الأسد : مقدمة كتاب «جوامع السيرة ، وخمس رسائل أخرى لابن حزم » ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٦ (من ص ٥ الى ص ٢٥) .

٥ ـ بسّام (ابن) : « الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة » ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٩ .

٦ ـ بشكوال (ابن) : « الصلة » ، مدريد ، ١٨٨٢ م . (واسم المؤلف فى طبعة القاهرة ابن مشكوال ، مصر ، ١٩٥٥م) .

٧ ـ حجر (ابن) : « لسان الميزان » ، حيدر أباد ، ١٣٣٠ هـ ، ج ٤ (١٩٨ ـ ٢٠٢) .

٨ ـ الحميدى (أبو عبد الله) : « جذوة المقتبس » تحقيق ابن تاويت الطنجى ، القاهرة ، السعادة ، ١٩٥٣م ـ ١٣٧٢هـ (٢٩٠ ـ ٢٩٣) .

٩ ـ حسين مؤنس : ترجمة عربية لكتاب « تاريخ الفكر الأندلسى » ، تأليف لانخل جنثالث بالنثيا ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٥ . (من ص ٢١٣ الى ٢٣٩) .

١٠ ـ الذهبى : « تذكرة الحفاظ » الجزء الثالث ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٩٥٧ م . (جـ ٣ ، من ص ٣٢١ الى ص ٣٢٩) .

١١ ـ سعيد الأفغانى : « ابن حزم الأندلسى ، ورسالته فى المفاضلة بين الصحابة » ، دمشق : المكتبة الهاشمية ، ١٩٤٠ م ـ ١٣٥٩هـ ـ (المقدمة من ص ٤ الى ص ١٥٠) .

١٢ ـ سعيد الأفغانى : مقدمة « ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل » ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩ هـ .

١٣ ـ شوقى ضيف : مقدمة كتاب « نقط العروس فى تواريخ الخلفاء » لابن حزم ـ رواية الحميدى ؛ منشور بمجلة « كلية الآداب » ، جامعة القاهرة ، المجلد ١٣ ، الجزء الثانى ، ديسمبر سنة ١٩٥١ (من ص ٤١ الى ص ٤٦) .

١٤ ـ صاعد الأندلسى : « طبقات الأمم » ، طبعة لويس شيخو ، بيروت ، ١٩١٢ .

١٥ ـ عبد السلام هارون : تقديم لكتاب « جمهرة انساب العرب » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ ، (من ص ٥ الى ص ١٨) .

١٦ ـ القفطى (ابن) : « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ليبسك ، ١٣٢٠ هـ .

١٧ ـ محمد أبو زهرة : « ابن حزم ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه » ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ٥٣٨ صفحة .

١٨ ـ محمد عبد الله عنان : « ابن حزم ـ الفيلسوف الأندلسى الذى أرّخ لمجتمع الطوائف » ، بحث منشور بمجلة « العربى » ، العدد ٦٨ يوليو سنة ١٩٦٤ (من ص ٨٠ الى ص ٨٥) .

١٩ ـ المراكشى (عبد الواحد بن على) : « المعجب فى تلخيص اخبار المغرب » ، مطبعة مصر ، ١٣٢٤ هـ (من ص ٣٠ الى ص ٣٢) .

٢٠ ـ المقرى (أبو العباس احمد) : « نفح الطيب » ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، القاهرة ، مطبعة بولاق (الجزء الثانى : من ص ٢٨٣ الى ص ٢٨٩) .

٢١ ـ ممدوح حقى : مقدمة كتاب « حجة الوداع » لابن حزم ، دمشق ، دار اليقظة العربية ، سنة ١٩٥٩ م (مع تذييل عن المذهب الظاهرى) .

٢٢ ـ ياقوت الحموى : « معجم الأدباء » ، طبعة القاهرة ، تحقيق الدكتور فريد الرفاعى ، الجزء ١٢ (من ص ٢٣٥ الى ص ٢٥٦) .

٢٣ ــ ياقوت الحموى : « معجم البلدان » ، طبعة دار بيروت ..
٢٤ ــ يوسف الشــارونى : عرض لكتاب « طوق الحمــامة » لابن حزم ، مجلة «المجلة» ، العدد ١٠٢ ، يونية سنة ١٩٦٥ (من ص ٧٦ الى ص ٨٥) .

***

(**ملاحظة :** للمستشرق الأسپانى آســين پلاسيوس Asin Palacios كتاب ضخم عن ابن حــزم Aben hazam أشار اليه پالنثيا فى مؤلفه : « تاريخ الفكر الأندلسى » ولكننا ــ مع الأسف ــ لم نتمكن من العثور عليه ...) .

فهرســت

صفحة

دار مصر للطباعة

٣٧ شارع كامل صدقى

أعلام العرب
الكتاب القادم

ابن النفيس

بقلم

دكتور بول غليونجي

دار مصر للطباعة

الناشر : مكتبة مصر بالفجالة
الثمن : ١٠ قروش